COMMENTAIRE

SUR LES

ÉPITRES DE S. PAUL

AUX COLOSSIENS

AUX ÉPHÉSIENS ET A PHILÉMON

PAR

HUGUES OLTRAMARE
Docteur en théologie et professeur à l'Université de Genève.

TOME TROISIÈME



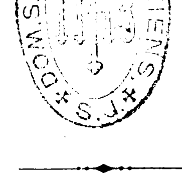
PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33.
1892

DU MÊME AUTEUR

Commentaire sur l'épître aux Romains. I, 1—V, 11. 1 Vol. in-8°. Genève, 1843.

Commentaire sur l'épître aux Romains. 2 vol. in-8°. 1881-1882.

Version nouvelle du Nouveau Testament, avec une Préface de la Compagnie des pasteurs de Genève. Genève, 1873 (avec éditions subséquentes).



IMPRIMERIE AUBERT-SCHUCHARDT

MATIÈRE DU TOME TROISIÈME

ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS
(SUITE)

ÉPITRE A PHILÉMON

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS

(SUITE)

§ 4. **Digression. - Paul parle avec connaissance — et avec autorité** (III, ℣ 1-12). **Il prie Dieu pour ses lecteurs** (℣ 13-21).

III, 1. Après ces considérations générales si graves, Paul s'arrête un moment pour déclarer à ses lecteurs qu'en tout cela, il parle avec connaissance, Dieu lui ayant révélé ses plans (℣ 1-6) — et avec autorité, Dieu l'ayant fait apôtre des Gentils (℣ 7-12).

τούτου χάριν, qui ne se rencontre que ℣ 14 et Tite 1, 5, est une expression plus instante que la conjonction logique διὸ ou *διὰ τοῦτο*. Il est jeté au commencement de la phrase pour l'accentuer et se rapporte à 2, 22 : « *C'est pour cela que,* » c.-à-d. pour que vous soyez édifiés de manière à former, par l'Esprit, une habitation de Dieu. Pas n'est besoin de le rapporter à 19-22 (*Harless*, *Braune*, *Hofm.*), ni à 11-22 (*Bullinger*, *Stier*, *Schenkel*), ni au chap. 2 tout entier (*Pél.*, *Ambros.*, *Kiene,* Stud. u. Krit. 1869, p. 318). — ἐγὼ Παῦλος, « *moi Paul.* » L'apôtre met en avant sa personne, non seulement par ἐγὼ, mais encore par l'adjonction de son nom, qui exprime le sentiment de sa valeur personnelle (comp.

2 Cor. 10, 1. Gal. 5, 2. Col. 1, 23. Philém. 9). Par cette manière de s'annoncer avec autorité, il provoque ses lecteurs à prêter une attention sérieuse à ses paroles. Il y joint même dans ce but deux détails personnels touchants. — ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ ὑπὲρ ὑμῶν, τῶν ἐθνῶν : c'est un prisonnier pour la sainte cause de l'évangile, le prisonnier de Jésus-Christ, qui leur parle, — un martyr qui souffre pour eux, Gentils. Ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ : ce génitif est considéré par plusieurs commentateurs (*Grot.*, *Kop.* = διὰ τὸν Χριστόν. *Flatt*, *Holzh.*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Monod*, *Kiene*, p. 318. *Winer*, Gr., p. 178) comme un gen. auctoris ou causæ, « *le prisonnier de Jésus-Christ,* » en tant que Jésus-Christ est l'auteur ou la cause de son emprisonnement. « Paul ne veut pas seulement indiquer qu'il souffre par « amour pour Christ, mais encore exprimer que Christ lui-« même lui a imposé cette souffrance, ce qui le rend joyeux « de l'endurer » (*Harless*). Mais on ne voit pas quel intérêt cette considération que Christ est l'auteur de son emprisonnement peut avoir ici. Quant à l'idée de « joie à l'endurer, » elle est absolument absente et imaginée pour faire passer la première. Le gén. est subjectif, *le prisonnier de Jésus-Christ*, à lui appartenant. Les Romains ont emprisonné Paul et le détiennent; mais il n'en appartient pas moins à Jésus-Christ, puisque c'est pour l'évangile qu'il porte ses liens (δεσμοὶ τοῦ εὐαγγελίου, Philém. 13); il est le prisonnier de Christ (de même Philém. 9. Comp. ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ, 4, 1). Cette manière de se présenter ajoute au fait d'être prisonnier, qui commande déjà le respect, un caractère sacré, qui doit rendre ses lecteurs plus respectueux encore. — ὑπὲρ ὑμῶν, τῶν ἐθνῶν, « *pour vous, Gentils* » (τῶν ἐθνῶν, voy. 2, 11); non pas « *à cause de vous* » (= δι' ὑμᾶς, *Bullinger*, *Grot.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Matthies*, *Meier 1*), ni « *pour vous, en votre faveur*, » c.-à-d. pour votre bien, dans votre intérêt

(= ὑμῶν, *Beng.:* vincula ipsa profuere Gentibus. *Meier 2*, *Schenkel*, *Braune*, *Monod*, etc.), car il n'est pas opposé à κατά, gén.; mais « *pour, par amour pour vous, Gentils* » (3, 13). C'est son amour pour eux, son dévouement à annoncer aux Gentils l'évangile du salut qui l'a conduit à être enchaîné. Ce détail est bien propre à toucher ses lecteurs et à les porter à exécuter ses instructions avec une attention religieuse [1].

Maintenant le verbe de la proposition manque.

Un grand nombre de commentateurs (*Syr.*, *Chrys.*, *Théoph.*, *Anselme*, *Érasme*, *Caietan*, *Bèze*, *Bucer*, *Bullinger*, *Musculus*, *Calov*, *Wolf*, *Michaelis*, paraphr. *Morus*, *Koppe 1*, *Rosenmüller*, *Schenkel*, *Meyer*, etc. *Kiene*, p. 318) sous-entendent εἰμὶ devant ὁ δέσμιος (Marc 12, 26. Rom. 8, 31. Ap. 22, 8), ce qui, au dire de *Meyer*, est simple, conforme au langage et donne un bon sens. Mais 1° pourquoi dire : « Je suis *le* prisonnier de Jésus-Christ, » non « je suis prisonnier de Jésus-Christ » (cf. Philém. 9)? On y voit une accentuation. Ὁ δέσμιος signifie « *le prisonnier par excellence* : » multa erat istius captivitatis celebritas » (*Bèze*). « C'est ainsi que Paul devait se considérer et apparaître aux autres, ensuite de ses rapports particuliers avec Christ, Gal. 1, 1. 6, 17 » (*Meyer*). — Une pareille accentuation

[1] *Baur*, p. 446, est choqué de ce que l'auteur de l'épître assure à mainte reprise qu'il est Paul, l'apôtre des Gentils, prisonnier pour l'évangile. Cette insistance lui paraît un trait d'inauthenticité. — Mais Paul écrivant à des églises qu'il n'a point fondées et devant lesquelles il pose son autorité apostolique, n'est-il pas tout naturel qu'il dise qui il est? D'ailleurs, s'il le dit deux fois dans l'épître aux Éphésiens (3, 1. 4, 1), la seconde fois n'est qu'une reprise provenant de ce qu'il s'est laissé aller à une digression. Dans Colossiens, il n'en parle que 1, 23. 24, de la manière la plus modeste. Dans l'ép. aux Romains ne relève-t-il pas sa personne, sa qualité d'apôtre des Gentils et son autorité (Rom. 1, 5. 6. 12, 3. 15, 15 sq. Comp. 2 Cor. 10, 1. Gal. 5, 2)? On ne saurait d'ailleurs être surpris qu'il parle de ses liens dans les lettres qui datent de sa captivité (voy. de même Philém. 9. Phil. 1, 13. 14. 16. 2 Tim. 2, 9).

paraît difficile à admettre dans la bouche de Paul, surtout quand rien ne la provoque. *Wiggers* (Stud. u. Krit. 1841, p. 431) voit ici une brachylogie et construit : τούτου χάριν, ἐγὼ Παῦλος, ὁ δέσμιος (δέσμιός εἰμι) τοῦ Χρ. Ἰησοῦ, ὑπὲρ, etc., « c'est pour cela que, moi Paul, le prisonnier, *je suis prisonnier* de Jésus-Christ pour, etc. » Il renvoie, pour justifier cette construction à Éph. 2, 8 : θεοῦ τὸ δῶρον, qu'il construit à tort (voy. 2, 8) θεοῦ τὸ δῶρόν ἐστι τὸ δῶρον, « ce don est un don de Dieu, » — et à Marc 12, 17. Matth. 22, 32, qui ne vont point ici. 2° La proposition se lie mal avec τούτου χάριν. Si l'on traduit : « *C'est pour cela* [c.-à-d. pour que les païens soient édifiés de manière à former une habitation de Dieu] *que, moi Paul, je suis le prisonnier de Jésus-Christ pour vous, Gentils,* » l'idée n'est pas juste, car ce motif ou ce but requiert, non l'emprisonnement de Paul, mais son apostolat. 3° La proposition se lie mal avec ce qui suit, où Paul explique son apostolat, non son emprisonnement (voy. *Harless*, p. 269).

Il y a ici une anacoluthe. Cette idée « pour vous, Gentils, » soulève tout à coup dans l'esprit de Paul une pensée incidente, qui s'allonge considérablement (du ỷ 2-12) et lui fait perdre de vue la forme du point de départ. Paul est coutumier de ces sortes d'anacoluthes (cont. *DeW.*)[1].

Ordinairement, on voit apparaître après l'incidente, sous une forme ou sous une autre, l'idée qui, au début, était dans l'esprit de l'apôtre, et plusieurs commentateurs ont cru la retrouver, qui, au ỷ 8 (*Ecum.*, *Grot.*, *Braune*), qui au ỷ 13 (*Cramer*, *Holzh.*), qui au ỷ 14, à cause de τούτου

[1] La cause de ce désordre grammatical est donc évidente, et le cas n'est pas rare chez Paul. *Hœnig*, p. 82, va la chercher dans le fait que l'auteur ad Ephesios a sous les yeux Col. 1, 23, et son explication est un modèle du genre; il convient de la citer: — « Comme Éph. 3, 1 commence un nouveau paragraphe, l'auteur a dû nécessairement changer « la liaison qui se trouve Col. 1, 24. Il devait introduire dans sa phrase « ἐγὼ Παῦλος, et il a remplacé la liaison νῦν χαίρω par τούτου χάριν.

χάριν (*Théod.*, *Luth.*, *Piscator*, *Calixte*, *Corn.-L.*, *Estius*, *Homberg*, *Beng.*, *Baumg.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Olshaus.*, *DeWette*, *Bleek*, *Monod*, *Lachm.*, *Meyrick*, *Winer*, Gr., p. 526), qui au ch. 4, 1 (*Er. Schmidt*, *Hammond*, *Michael.*, *Kop.* 2, *Hofm.*, p. 143). Comme l'incidente s'étend jusqu'au ỳ 12, ce n'est qu'au ỳ 13 que cette idée pourrait se rencontrer : s'y rencontre-t-elle? C'est difficile à dire. Nous verrons que Paul reprend au ỳ 13 la mention des persécutions qu'il endure pour les Gentils, ce qui rappelle le ỳ 1 ; mais c'est pour demander à ses lecteurs de ne pas se laisser décourager pour autant (ỳ 13) et leur dire qu'il fléchit le genou devant Dieu, le priant de les fortifier puissamment par son Esprit, afin que Christ habite en eux, etc., etc., et il termine ce mouvement par une doxologie à Dieu (ỳ 14-21). Cela dit, il se présente de nouveau (4, 1) à ses lecteurs avec la même forme que 3, 1, en disant : παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ, ἀξίως περιπατῆσαι, etc. Si nous considérons cette suite de pensées, nous arrivons à croire qu'en débutant par ces mots : « *C'est pour cela* [c.-à-d. afin que vous soyez édifiés en Christ, de manière à former, par l'Esprit, une habitation de Dieu] *que, moi Paul, le prisonnier de Jésus-Christ...* », Paul avait dans l'esprit de les exhorter à vivre de manière à réaliser ce but et allait passer à une exhortation morale, comme il le fait au chap. 4, en se posant (comme 3, 1) avec autorité par ces mots ἐγὼ Παῦλος, ὁ δέσμιος τοῦ Χρ. Ἰησοῦ ὑπὲρ ὑμῶν, τῶν ἐθνῶν ; mais tout à coup les mots « pour vous, Gentils » éveillent une

« Cette dernière expression ne doit-elle pas avoir été occasionnée par « la ressemblance des mots *χαίρω* et *χάριν*? Le verbe n'a-t-il pas dû « disparaître dans ce remplacement de *χαίρω* par cette particule? Une « semblable influence de sons ne se retrouve-t-elle pas encore, par ex. « Éph. 1, 22, *ἔδοκεν,* et Col. 1, 19, *εὐδόκησεν ;* Éph. 3, 9, *φωτίσαι,* et « Col. 1, 27, *γνωρίσαι*? » — Et voilà un trait qui doit constater et prouver la dépendance des Éphésiens de l'épître aux Colossiens ! On peut bien dire qu'une semblable critique n'est pas sérieuse.

autre pensée, qui l'entraîne dans une véritable digression (ŷ 2-12).

Après cette digression, Paul revient (ŷ 13) à la mention de ses persécutions, ce qui rappelle sans doute le ὁ δέσμιος du ŷ 1 ; mais il les présente sous un point de vue différent de celui qu'il avait au ŷ 1, et ce n'est qu'au chap. 4 qu'il passe directement à l'exhortation qu'il avait déjà dans l'esprit 3, 1, en se posant de nouveau comme ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ. La construction se trouve ainsi complètement brisée ; elle n'est reprise nulle part, pas même au ŷ 14 (voy. ŷ 14), de sorte qu'il ne saurait être question d'une parenthèse (cont. *Harless*, *Braune*) et que τούτου χάριν... ὑμῶν, τῶν ἐθνῶν reste en l'air.

Il n'est pas étonnant qu'on ait cherché à y remédier par l'introduction de quelque verbe (DE. Ambros.: πρεσβεύω, legatione fungor. — 71. 122. 219 : κεκαύχημαι); c'est même absolument indispensable dans une traduction, parce que la langue a des exigences auxquelles un écrivain ne peut se soustraire. Seulement, dans ce cas-ci, c'est assez difficile. Nous avons vu que la pensée qui flotte dans l'esprit de Paul est une *exhortation* à se conduire de manière à réaliser le but indiqué, c.-à-d. à former réellement une habitation de Dieu. A ce compte-là, πρεσβεύω, legatione fungor (*Castal. Calv.*) et κεκαύχημαι ne sauraient être admis. D'autre part, introduire ici l'exhortation, même en termes vagues, aurait l'inconvénient de séparer εἴγε ἠκούσατε, etc., de ce qui précède et l'a subitement appelé. Nous préférons dire : « C'est dans ce but [c.-à-d. pour que vous deveniez une habitation de Dieu] *que je vous écris*, moi Paul, le prisonnier, etc. » Ce n'est pas bon ; mais c'est peut-être ce qu'il y a de moins mauvais pour dissimuler la défectuosité du style.

Une remarque doit être faite en terminant, c'est que, par cette manière de se poser en face de ses lecteurs, il résulte

de ce ὑπὲρ ὑμῶν, τῶν ἐθνῶν que les lecteurs à qui Paul s'adresse sont essentiellement d'origine païenne. Ce fait est confirmé par les détails que Paul donne plus loin, en vue d'eux, sur sa vocation d'apôtre des Gentils.

℣ 2. Ces mots, « *pour vous, Gentils,* » font surgir tout à coup à l'esprit de Paul, la pensée qu'il se pourrait que parmi ses lecteurs il y en eût qui ne fussent pas au courant de sa vocation spéciale d'apôtre des Gentils; et comme c'est en cette qualité qu'il s'adresse à eux, il s'arrête brusquement pour ouvrir une parenthèse, qu'il pense fermer bientôt; mais emporté par son idée et par ses explications, il prolonge sa parenthèse, ce qui amène une anacoluthe.

εἴγε ἠκούσατε, « *si du moins vous avez appris ou entendu parler.* » Cette expression εἴγε (de même 4, 1. Col. 1, 23) a une grande importance dans la question de savoir si l'épître a été écrite à l'église d'Éphèse, et si, dans le cas où elle lui aurait été adressée, elle lui a été adressée à elle seule. Plusieurs commentateurs (*DeWette*, *Bleek*, p. 237) ont cru pouvoir s'en prévaloir pour soutenir la négative; il importe donc d'en préciser la valeur et la portée, ce qui n'a pas toujours été fait avec une parfaite exactitude. On a exagéré de part et d'autre. — Εἰ, ind., signifie « *si* » dans le sens de « *s'il est vrai que, si réellement, si l'on admet que,* » et indique que, au sens de l'écrivain, c'est vrai, réel ou admis. De là, εἰ ἠκούσατε, « *s'il est vrai que* (et c'est vrai) *que vous avez appris ou entendu parler de...* » Εἰ ind. n'est jamais une particule hypothétique (= *supposé que, dans la supposition que, Rück.*, p. 207. *Stier, Harless.*, p. 275. *Olsh.*, *DeW.*, *Meyer*, *Reiche*, comm. crit., p. 115). Εἴγε et εἴπερ ajoutent un sentiment subjectif et se différencient par une nuance. Εἴγε est restrictif (Vulg.: si tamen) « *si du moins, si toutefois* vous avez appris ou entendu parler de. » Il n'indique pas le moins du monde que Paul doute de la réalité du fait; au contraire, il le tient pour véritable, ce

qui est indiqué par εἰ, ind.; mais il exprime le sentiment que peut-être ses lecteurs n'en ont pas tous entendu parler; qu'il se pourrait qu'exceptionnellement il y en eût parmi eux qui ne l'eussent pas appris; il laisse subsister le cas échéant (Rom. 8, 9. 2 Cor. 5, 2. Gal. 3, 4. Col. 1, 23). Εἴπερ est concessif (= siquidem): περ indique qu'au sentiment de l'écrivain c'est chose reconnue, admise ou tout au moins prétendue (Rom. 8, 17. 1 Cor. 8, 5. 15, 15. 2 Cor. 5, 3. 2 Thess. 1, 6. 1 Pier. 2, 3). De là, εἴπερ ἠκούσατε, « *s'il est vrai* (comme l'on en convient, comme chacun le sait, comme je le pense) que vous avez appris ou entendu parler de. » Paul aurait tellement le sentiment que tous ses lecteurs en ont entendu parler qu'il ne ferait pas même la réserve du cas échéant : il pense que tous en ont entendu parler et il ne croit pas se tromper [1]. La nuance entre εἴγε et εἴπερ est peu de chose, et dans l'un comme dans l'autre cas, l'expression ne laisse place à aucun doute, elle est toujours affirmative. Ainsi Paul, en disant à ses lecteurs εἴγε ἠκούσατε, ne fait aucun doute qu'ils aient appris qu'il est l'apôtre des Gentils, et s'il use de la formule restrictive, c'est qu'il se pourrait néanmoins que, parmi ses lecteurs, il y en eût qui ne fussent pas au courant de ce qui le concerne. Il semble par là que l'épître ait été destinée à des lecteurs en dehors des limites de l'église d'Éphèse. *Vitringa*, *Holzh.* pensent qu'il y a dans cette forme de εἴγε une sorte de reproche détourné : ce qui n'a pas sa raison d'être. *Schenkel*, p. 4, y voit une fine iro-

[1] Si l'on dit à une personne εἴγε σοι δοκεῖ, *si du moins cela te semble bon*, *si toutefois cela te plaît*, c'est qu'on ne doute pas que cela ne lui semble bon; mais on tient à accentuer que ce n'est que dans ce cas et sous cette condition. Il y a une certaine politesse à réserver le cas échéant où cela ne lui plairait pas, même quand on sait que cela lui plaît. Si l'on dit εἴπερ σοι δοκεῖ, *si cela te plaît*, *te semble bon*, cela veut dire, si (comme je le pense, comme on le prétend, comme on le dit, comme on l'admet) cela te plaît. L'auteur est certain que cela lui plaît, ou, s'il n'en est pas absolument certain, il feint de le croire.

nie ; *Meyer* et *Braune*, d'après lui, une manière fine et délicate de rappeler à ses lecteurs l'instruction qu'il leur a donnée lui-même, délicatesse que cette forme exprime quelquefois (voy. note 1. Kühner, Xén. Mém. 1, 5, 1). — Rien ne trahit ici une semblable délicatesse, qui n'est guère compatible avec le long développement qui suit (ỳ 3-12).

Quant à ἠκούσατε, *Pélage* traduit : « si firmiter retinetis : » signification étrangère à ἀκούειν. D'autres (voy. *Rinck*, Stud. u. Krit. 1849, p. 964. *Ans.*, *Grot.*, *Wolf*, *Rosenm.*, *Kienc*, Stud. und Krit. 1869, p. 318) lui donnent le sens d'entendre, c.-à-d. comprendre (Marc 4, 13. 1 Cor. 14, 2. Gal. 4, 21) = « si vous avez compris la dispensation... » : ce qui ne va pas au contexte. Εἴγε ἠκούσατε οἰκονομίαν..... n'a pas d'autre signification que, « *si vous avez appris*, *si vous avez entendu parler de* l'οἰκονομία » (Gal. 1, 13. Col. 1, 4. Philém. 5), ce qui s'entend effectivement de gens qui l'ont appris par ouï dire, comme εἴγε, du reste, le fait pressentir, mais n'exclut point absolument le fait qu'un certain nombre n'ait pu l'apprendre de la bouche même de Paul (cont. *De W.*,) et par conséquent n'empêche point que ceci ne puisse s'appliquer aussi aux chrétiens d'Éphèse qui ont entendu l'apôtre.

Ce passage a une grande importance au point de vue historique et demande à être considéré de près.

Si l'on part de l'idée que cette épître est adressée à l'église d'Éphèse et à elle seule, on a bien lieu d'être surpris du langage de Paul, et l'on comprend les doutes que ce passage a soulevés. Quand on réfléchit que Paul a fondé cette église, qu'il l'a instruite pendant près de trois ans, qu'il en a connu tous les pasteurs et les fidèles, on ne peut qu'être surpris qu'il leur dise : « si toutefois vous avez appris ou entendu parler de la charge que la grâce de Dieu m'a accordée en vue de vous. » Il y a dans ce εἴγε, « *si toutefois*, » alors même qu'il n'exprime aucun doute sur le fait,

et dans ce ἠκούσατε, « *vous avez appris, entendu parler,* » quelque chose de singulier, en tout cas, de fort inattendu. On s'attend bien plutôt à ce qu'il leur dise : « Vous savez, en effet » (οἴδατε γὰρ), ou « vous n'ignorez pas (οὐ γὰρ ἀγνοεῖτε) ma vocation d'apôtre des Gentils. » Une absence de trois ans n'explique pas cette manière de s'exprimer ; car, à supposer (ce qui est très vraisemblable) que l'église d'Éphèse compte de nouveaux membres qui n'ont pas connu l'apôtre personnellement, il est évident qu'ils ne sauraient ignorer qu'il est l'apôtre des Gentils : les anciens disciples ont dû les en instruire. *Calvin* était si frappé de ce langage qu'il croit que « Paul, étant à Éphèse, s'était tu de ces choses parce qu'aussi la nécessité ne requérait point qu'il en parlât, car il n'était point encore là survenu de débat touchant la question des Gentils. S'il leur eût été tenu lors quelque propos, il leur réduirait en mémoire. » Nous ne saurions admettre cette explication. Paul, n'ayant pas suivi Jésus et n'ayant pas été du nombre des XII, devait nécessairement et partout s'expliquer sur son apostolat.

Ce qui complique encore la position, c'est que Paul, dans les versets suivants, ne se borne pas à rapporter sommairement le fait de sa vocation, comme on le ferait à des lecteurs qui sont au courant, mais juge nécessaire de leur dire que cet enseignement sur le plan de Dieu provient d'une révélation qui lui a été faite et qu'il a été spécialement choisi pour être l'apôtre des Gentils. Il est impossible qu'un tel développement s'adresse uniquement aux chrétiens d'Éphèse, qui certainement n'avaient pas besoin de ces détails, à eux bien connus [1]. C'est d'autant plus vrai qu'il y

[1] *Harless* le reconnaît (p. 276), et bien qu'il croie que la lettre soit adressée aux seuls Éphésiens, il est obligé d'étendre le cercle de ses lecteurs aux églises annexes ou dépendantes de l'église d'Éphèse (p. LVII). *Wiggers*, qui part du même point de vue, est obligé de considérer les Éphésiens à qui Paul écrit comme les représentants de la chrétienté

en a même qui ne semblent pas cadrer avec la position que Paul a eue à la tête de l'église d'Éphèse, comme son fondateur, ainsi lorsqu'il rappelle que cette révélation lui a été faite « comme aux autres apôtres, » et qu'il prend à témoin ce qu'il vient de dire du plan de Dieu, comme démontrant l'intelligence qu'il en a.

Ces étrangetés s'expliquent et l'impression de doute se dissipe, dès qu'on admet que l'épître, tout en étant adressée aux Éphésiens, n'est point adressée à eux seuls, mais à un cercle beaucoup plus étendu de lecteurs qui, en général, connaissent la vocation de Paul comme apôtre des Gentils, mais parmi lesquels il y en a un certain nombre — et ce doit être ici le grand nombre — qui ne sont pas suffisamment au courant sur ce point et que Paul désire précisément éclairer. Il juge que quelques mots sont nécessaires. Non seulement *εἴγε* et *ἠκούσατε* s'expliquent alors, mais ils nous conduisent eux-mêmes à cette conclusion que les détails mêmes du développement, ỳ 3-12, confirment et renforcent. Une fois que cette épître n'est pas destinée aux seuls chrétiens d'Éphèse, mais qu'elle vise encore les chrétiens d'autres églises que Paul n'a point fondées et dont il n'est pas personnellement connu, on ne s'étonne plus qu'elle ait pu recevoir la forme et les développements qu'elle affecte, et qui sont inexplicables aussi longtemps qu'on ne veut l'adresser qu'aux seuls Éphésiens.

Revenons à notre texte — *εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς* : *Οἰκονομία* prop. *administration, gestion;* puis, *la charge* même d'administrateur, de gouverneur, etc., partant la charge d'apôtre; enfin *la dispensation* elle-même, l'économie évangélique (voy. 1,

païenne, et de croire qu'en s'adressant à eux, Paul avait dans la pensée tous les païens-chrétiens qui pourraient lire sa lettre (Stud. u. Krit. 1841, p. 433). Cela revient à confesser que la lettre vise un public bien autrement grand que celui de l'église d'Éphèse.

10). Si Paul avait dit εἰ ἠκούσατε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι, « si du moins vous avez entendu parler de *la grâce de Dieu* qui m'a été accordée, » cette χάρις τ. θεοῦ ferait allusion à l'apostolat même de Paul (cf. Rom. 1, 5. 12, 3. 15, 15. 1 Cor. 3, 10. Gal. 2, 8. 9), qui est à ses yeux tout à la fois une faveur (Éph. 3, 7. 8) et une tâche (1 Cor. 9, 17). — S'il avait dit (cf. Col. 1, 25): εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι, « si du moins vous avez entendu parler de *la charge d'administrateur* de Dieu qui m'a été accordée, » ce serait encore son apostolat qu'il aurait désigné, mais il dit : εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι, ce qui est plus compliqué. Notons d'entrée que le gén. τῆς χάριτος ne peut être subjectif a cause de τῆς δοθείσης, qui s'y rapporte et ne saurait être rapporté à οἰκονομίαν. C'est un gén. objectif dans le sens de « *que donne, procure, cause, confère*, etc., » ou « *qui vient de, résulte de*, etc. » De là, en donnant à οἰκονομία le sens de charge (Es. 22, 19. 21. 1 Cor. 9, 17. Col. 1, 25. Voy. Éph. 1, 10), nous traduisons : « *si du moins vous avez entendu parler de la charge, qui vient de la grâce de Dieu, qui m'a été accordée en vue de vous* » (*Matthies*, *Hofm.*). Paul fait allusion à son apostolat; il a compliqué οἰκονομίαν du gén. τῆς χάριτος, etc., par humilité, pour faire sentir que tout a été grâce pour lui, qui était bien loin de mériter un tel honneur (cf. Rom. 1, 5. 12, 3. 15, 15, etc.). Ce même sentiment se fait jour plus loin ỷ 7. 8.

Il est assez difficile de se rendre un compte parfaitement exact des opinions des commentateurs, à cause de leur diversité et des nuances, souvent difficiles à saisir, sous lesquelles ils envisagent οἰκονομία, χάρις et le gén. τῆς χάριτος. — *a*) Plusieurs commentateurs entendent aussi οἰκονομία de la charge; mais ils diffèrent relativement au sens du gén. τῆς χάριτος. Ainsi *Érasme*, *Luther*, *Calv.*, *Wolf*, *Wieseler*, p. 446 = « si vous avez entendu parler de l'administration de la

grâce, » c.-à-d. de la charge d'administrer (officium dispensandi) la grâce de Dieu, « laquelle [grâce] m'a été donnée pour vous. » Χάρις ne désigne pas ici la grâce évangélique, ou le mystère (ỳ 3) qui a été révélé à Paul. — *Koppe* (οἰκονομία τῆς χάριτος = οἰκονομία κατὰ τὴν χάριν τ. θεοῦ δοθεῖσα) = « si vous avez entendu parler de la charge qui m'a été accordée par la grâce de Dieu pour vous. » — D'autres entendent οἰκονομία de la part que l'οἰκονόμος assignait à chacun, partant οἰκονομία τῆς χάριτος, c'est la part de la grâce, c.-à-d. de l'apostolat accordé à Paul. Grot., Rosenm.: *partem illam* apostolatus mihi esse assignatam a Deo, quæ [pars] ad vos gentes pertinet. Ces deux dernières interprétations ont le tort de rapporter τῆς δοθείσης à οἰκονομίαν, ce qui ne se peut. — *b*) D'autres commentateurs entendent οἰκονομία d'une dispensation ou distribution faite de Dieu et donnent à χάρις le sens général de grâce (comme Rom. 12, 3. 15, 15) = « si vous avez entendu parler de *la dispensation de la grâce de Dieu* qu'il m'a accordée pour vous ; » — cette *dispensation* (οἰκονομία), c'est ce que Paul explique dans les versets suivants (ỳ 3-12), savoir la révélation du mystère de Dieu et la vocation apostolique (*DeW.*, *Braune*, *Meyrick*). Mais cette manière générale n'est pas en accord avec les détails dans lesquels Paul entre (ỳ 3-12), qui n'ont d'autre but que d'expliquer sa vocation apostolique, et qui concourent si bien à ce but unique, que c'est dans l'énoncé de ce fait qu'il reprend l'idée de la grâce qui lui a été accordée (ỳ 7. 8). — *c*) Aussi plusieurs exégètes ont-ils vu dans ἡ χάρις τ. θεοῦ ἡ δοθεῖσά μοι εἰς ὑμᾶς l'apostolat de Paul ; mais ils entendent οἰκονομία, non de « l'action de dispenser, » mais de « la manière de dispenser » = si vous avez entendu parler de *la manière dont a été dispensée* la grâce de Dieu (c.-à-d. l'apostolat) qu'il m'a accordée pour vous (*Estius*, *Morus*, *Flatt :* quo modo et quo consilio. *Rück.*, *Meier*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*). « Paul veut parler des circonstances toutes person-

nelles dans lesquelles il a été préparé et appelé à l'apostolat. Ce que l'apôtre suppose n'être pas bien connu de tous ses lecteurs, ce n'est pas sa vocation à l'apostolat en général, mais les caractères particuliers de cette vocation en ce qui concerne l'évangélisation des Gentils » (*Monod*). Outre que οἰκονομία ne saurait recevoir cette signification, le contexte n'est pas favorable à ce point de vue. Dans l'explication que Paul nous donne de sa pensée, ỳ 3-14, il est positivement question du fait de l'apostolat de Paul, non des détails sur « la manière dont cette grâce lui a été dispensée. » — *d*) *Harless* voit dans cette οἰκονομία la révélation qui a été faite à Paul du μυστήριον dont il est parlé ỳ 3 (*Chrys.*: οἰκονομίαν χάριτός φησι τὴν ἀποκάλυψιν) et dans χάρις ἡ δοθεῖσα, le μυστήριον que Paul est chargé d'annoncer. Harless a le tort de vouloir limiter le contexte au ỳ 3; d'ailleurs la χάρις ἡ δοθεῖσα ne saurait être que la faveur même que Dieu a faite à Paul en l'appelant à l'apostolat, comme cela est dit ỳ 7. 8.

εἰς ὑμᾶς, non « *à cause de vous,* » ni « *dans votre intérêt* » (*Morus*, *Kop.*, *Rosenm.*), ni « *au milieu de vous* ». (= in vobis, *Vulg.*, *Corn-L.*, *Grot.* Cf. ἐν τοῖς ἔθνεσι, ỳ 8); mais « *en vue de vous* » (Col. 1, 25. Gal. 2, 8 : εἰς τὰ ἔθνη). On voit par là, à n'en pas douter, que Paul considère ses lecteurs comme appartenant à la Gentilité et ressortissant à son cercle d'action, en tant qu'apôtre des Gentils.

ỳ 3. ὅτι, « *savoir que, c'est que* » (Rom. 8, 29), introduit l'explication de τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος... εἰς ὑμᾶς. Il faut se garder de limiter l'explication au ỳ 3 (cont. *Matthies*, *Harless*, *Meyer*); elle s'étend du ỳ 3 au ỳ 12, et devient une sorte de digression. — κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη * μοι τὸ μυστήριον : Τὸ μυστήριον, « *le mystère,* » c'est le plan de Dieu pour le salut des hommes : voy. 1, 9 (*Matthies*, *Hofm.*). Si Paul,

* Ainsi lisent *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Olsh.*,

au ℣ 6, en relève un point particulier, ce n'est pas une raison suffisante pour restreindre ici μυστήριον à ce point spécial (cont. *Chrys.*, *Théod.*, *Théoph.*, *Ecum.*, *Jér.*, *Pél.*, etc. *Estius*, *Corn.-L.*, *Rosenm.*, *Holzh.*, *Rück.*, *Harless*, p. 279. *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*, *Holtzmann*, p. 272. *Meyrick*). — κατὰ ἀποκάλυψιν, non « *par*, *ensuite d'une révélation* » (comme Gal. 2, 2), ce qui indiquerait la raison pour laquelle le mystère a été porté à sa connaissance, ce qui n'est pas le cas ici ; mais « *par une révélation*, » indique le mode (κατὰ, 1 Cor. 2, 1. 2 Cor. 8, 8. Rom. 14, 15. Comp. Gal. 1, 12), la manière dont le mystère a été porté à sa connaissance. Ce que Paul enseigne sur le mystère de Dieu n'est pas le fruit de ses propres pensées ou de son imagination, ni de quelque enseignement humain (cf. Gal. 1, 11. 12): c'est le résultat d'une révélation divine. A quelle révélation Paul veut-il faire allusion ? — C'est à la révélation qui lui fut accordée lorsqu'il reçut son mandat d'apôtre (℣ 2. 7. 8), partant lors de sa conversion sur le chemin de Damas. Il dit lui-même aux Galates, 1, 15, 16 : « Mais quand Celui qui m'a choisi dès le sein de ma mère, et qui m'a appelé par sa grâce, daigna me révéler (ἀποκαλύψαι) son Fils, afin que je l'annonçasse parmi les Gentils... » (comp. Act. 26, 16-18). C'est là que, lors de sa conversion, il reçut la connaissance du plan de Dieu pour le salut des hommes en même temps que la charge d'aller l'annoncer aux Gentils (εἰς τὰ ἔθνη = εἰς ὑμᾶς). Comme Paul relie cette ἀποκάλυψις à son mandat apostolique, nous n'avons pas à chercher plus loin (cont. *Chrys.*, *Grotius*, *Koppe*, *Rosenmüller*, *Harless*). De là, c'est « *par une révélation que le mystère a été porté à ma connaissance* » (voy. sur γνωρίζειν, ἀπο-

De W., *Meyer,* d'après ℵABCD*FGP, 10 Minn. it. vulg. syrr. copt. arm. goth., etc. — tandis que *Elz.*, *Matthaei, Reiche,* comm. crit. *Flatt*, *Holzhaus.*, *B.-Crus.* lisent ἐγνώρισε, d'après EKL, Minn. éth. dam. Théoph. Ecum.

καλύπτειν, φανεροῦν, *Oltram.*, Comm. Rom. 3, 21. I. p. 293).

καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ, « *ainsi que je l'ai écrit plus haut en peu de mots* : » ceci se rapporte, non à κατὰ ἀποκάλυψιν, mais à ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, comme cela ressort du fond même de la pensée exprimée au ℣ 4 et donnée en preuve de la connaissance du mystère et non de la manière dont il lui a été révélé. — Προέγραψα, *je l'ai écrit plus haut, ci-dessus* (προ, Rom. 3, 9. 9, 29. 2 Cor. 7, 3. 13, 2. Aoriste comme Rom. 3, 9. 15, 14). Paul renvoie à l'exposé qu'il a fait plus haut dans sa lettre, du plan de Dieu pour l'humanité (1, 4-14) et dont il a développé deux points en particulier, le salut par la foi (2, 4-9) et la vocation des Gentils à participer au royaume avec les Juifs (2, 11-22). *Chrys.*, *Calv.*, *Martorat*, *Haunig*, etc., ont pensé que Paul, dans ce προέγραψα ἐν ὀλίγῳ (= ὀλίγῳ πρότερον ἔγραψα) faisait allusion à une lettre qu'il aurait écrite aux Éphésiens peu de temps auparavant. *Hilgenfeld* (p. 672), plus précis, pense qu'il s'agit de l'épître aux Colossiens, notamment de Col. 1, 26-28. C'est une pure hypothèse, repoussée déjà par *Théod.*, *Théoph.*, *Ecum.* (voy. Introduction). — ἐν ὀλίγῳ, scil. λόγῳ (opp. ἐν μεγάλῳ, Act. 26, 28), « *en peu de mots*, *brièvement* » (= δι' ὀλίγων, 1 Pier. 5, 12. Plat. Phil., p. 31 D. Legg. p. 778 C, comme ἐν βραχεῖ et ἐν βραχέσι, Dém. 592. 8). Le sujet est si grand et si riche que Paul peut bien dire qu'il en a écrit brièvement. Quelques commentateurs (*Théod.*, *Ecum.*, *Grot.*, *Estius*, *Kop.*, *B.-Crus.*) en font une particule de temps, qu'ils mettent en connexion avec προ-έγραψα = ὀλίγῳ πρότερον ἔγραψα, *paulo ante*. Mais, dans ce cas, ἐν ὀλίγῳ, scil. χρόνῳ, signifie « en peu de temps » (opp. ἐν πολλῷ, Act. 26. 28. Plat. Apol., p. 22 B. Dem. 33, 18. Pind. Pyth. 8, 131 : ἐν δ' ὀλίγῳ βροτῶν τὸ τερπνὸν αὔξεται), ce qui ne va point ici. Enfin *Wettstein*, et *Kop.*, *Griesb.*, *Knapp* à sa suite, mettent en parenthèse καθὼς προέγραψα... μυστηρίῳ τ. Χριστοῦ, ce que rien ne réclame.

℣ 4. Πρὸς ὅ: Πρὸς acc. indique la norme d'après laquelle on agit, on juge = d'après, d'une manière conforme, correspondante à, Luc 12, 47. 2 Cor. 5, 10. Gal. 2, 14 (*Winer*, Gr. p. 378). De là, πρὸς ὅ (conformé comme διό = διὰ τοῦτο ὅ, καθό = κατὰ τοῦτο ὅ) « *d'après quoi, par là,* » c.-à-d. par ce que j'ai écrit (τοῦτο ὅ se rapporte à προέγραψα).

δύνασθε, ἀναγινώσκοντες, νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, « *vous pouvez* (modeste et liberaliter positum verbum : *Beng.*) *en lisant* (celui qui veut s'en assurer n'a qu'à lire) *comprendre l'intelligence que j'ai du mystère de Christ.* » Cette réflexion montre clairement, comme nous l'avons remarqué ℣ 3, que Paul, en disant καθὼς προέγραψα, fait allusion à l'exposition tout entière qu'il a faite du μυστήριον dans les deux chapitres précédents (*Bèze*, *Flatt*, *Olsh.*, *Braune*) et non aux quelques mots qu'il a consacrés à la vocation des Gentils 2, 11-12 (*Harless*, *Bleek*, etc.). — Νοεῖν, *penser*, *comprendre*, Matth. 15, 17. Cf. Marc 7, 8. Matth. 16, 11. 1 Tim. 1, 7. — Σύνεσις, *intelligence* (voy. Col. 1, 9). — ἐν τῷ μυστηρίῳ dépend de σύνεσις, Esdr. 3, 1, 33 : τῆς συνέσεως αὐτοῦ ἐν τῷ νόμῳ κυρίου. Dan. 1, 17. Il n'a pas d'article (τὴν ἐν μυστηρ.) parce qu'on dit συνιέναι ἐν, Chron. 2, 34, 12. Josué 1, 7. Dan. 1, 17. — Μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, peut signifier d'une manière générale (gen. obj.) le mystère qui se rapporte à Christ (*Meier*, *Bleek*, *Monod*) ou se rattache à lui (*Harless*); mais ce rapport général est trop vague et indéterminé ; le contexte réclame plus de précision et de clarté. On l'a entendu du mystère dont Christ est *l'objet* (= mysterium de Christo), en le rapportant à Christ, c.-à-d. à son royaume (*Kop.*: mysterium de regno per Christum instituendo. *Flatt*) ou à la prédication de Christ aux païens (*Holzh.*: de Christo scil. gentilibus æque ac Judæis prædicando) ou au mystère *renfermé en* Christ, c.-à-d. au mystère de sa personne, de son œuvre et particulièrement de sa mort rédemptrice rat-

tachant les Gentils au peuple de Dieu (*Meyer*, *Schenkel*). Mais ce n'est point d'un semblable μυστήριον dont il est ici question. Le μυστήριον τοῦ Χριστοῦ est en réalité le μυστήριον τ. θεοῦ (1, 9), c.-à-d. le plan éternel de Dieu pour le salut des hommes pécheurs, tu ou caché jusqu'ici (ỳ 5 : ὃ ἐν ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη) et qui a été réalisé, manifesté historiquement en Christ. Paul l'appelle en conséquence μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, « *le mystère de Christ,* » c.-à-d. le mystère *révélé* par Christ » (*Rosenm.*, *Hofm.*): c'est en effet de révélation qu'il s'agit dans le contexte (ỳ 3, κατὰ ἀποκάλυψιν. ỳ 5 : νῦν ἀπεκαλύφθη). Comp. Col. 4, 3. De là, « *par là*, *vous pouvez*, *en lisant*, *comprendre l'intelligence que j'ai du mystère de Christ,* révélé par Christ. »

Cette réflexion cause sans doute quelque surprise (de même *Olsh.*) dans la bouche de Paul, qui ne nous a pas habitués dans ses lettres à cette sorte d'appréciation; mais de là à la déclarer peu convenable à la dignité apostolique (*B.-Crus.* Cf. *De W.*) et surtout à la taxer de vaniteuse, comme *Schwegler* et *Renan,* il y a loin. Elle est l'expression du sentiment que l'apôtre a de la vérité de son enseignement, et après tout il y a de la modestie à en appeler ainsi au jugement de ses lecteurs. *DeWette,* choqué de cette réflexion, y voudrait voir une preuve d'inauthenticité, comme si un faussaire, qu'on nous dit habile, aurait été assez mal avisé pour se compromettre ainsi. Précisément à cause de la surprise qu'elle cause, cette parole n'a pu venir que de Paul, et c'est au bénéfice de l'authenticité de la lettre qu'il faut la mettre (de même *Meyer*). Au fait, quand on y réfléchit, ce mot n'a pourtant en lui-même rien de si extraordinaire; il a quelque chose de familier, comme on peut se le permettre dans une lettre, et, s'il nous surprend, c'est que nous sommes accoutumés à écouter docilement les instructions des apôtres plutôt qu'à les juger. Paul a souvent des mots qui témoignent qu'il a le sentiment de sa valeur (2 Cor.

11, 5. 6. 13, 10. 1 Cor. 2, 2-13. Gal. 2, 6), et il n'est pas difficile de comprendre que dans ces temps de lutte et de contradiction, une semblable parole ait pu sortir de sa bouche. Il y en a d'autres qui sont bien plus surprenantes (Gal. 5, 12. Phil. 3, 2). Toutefois il nous paraît très vraisemblable que si l'apôtre eût écrit cette lettre uniquement à l'église d'Éphèse, qui le connaissait parfaitement et où il était écouté comme un maître bien-aimé, cette réflexion ne lui serait probablement pas venue à l'esprit (*DeW.*, *Bleek*). Ce trait s'explique par le fait que son épître devait parvenir à un certain nombre de personnes et même d'églises qui ne le connaissaient pas personnellement et qu'il n'avait pas évangélisées (voy. encore *Hofm.*, p. 112. 289).

C'est une vaine échappatoire, comme l'observe *DeWette*, que de prétendre que Paul se tourne ici vers les païens en général (Wiggers, p. 433). Il est même vraisemblable qu'il y avait dans les églises auxquelles Paul s'adresse des hommes qui s'écartaient, par leurs opinions, des sentiments évangéliques (*Olsh.*), et que Paul, en relevant la pleine connaissance qu'il a du plan de Dieu, veut tenir en garde ses lecteurs contre leur enseignement, et les rendre d'autant plus attentifs au sien.

℣ 5. Ce mystère dont Paul a reçu la connaissance par une révélation est chose nouvelle. — ὃ [μυστήριον] * ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων : Γενεά, ᾶς, ἡ, prop. *une génération*, et (abst. p. concr.) ses contemporains ; puis *une génération, un âge d'homme* (voy. Col. 1, 26). Ἑτέραις γενεαῖς n'est pas un régime indirect de ἐγνωρίσθη (*Vulg.:* aliis generationibus); mais un dat. temporel (voy. 2, 12) comme cela ressort de la présence de τοῖς υἱοῖς τ. ἀνθρ. et de l'opposition νῦν ἀπεκαλύφθη. De là, « *dans les autres âges*, » c.-à-d.

* Ainsi lisent, sans ἐν, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, etc., d'après l'autorité prépondérante des mss. et des versions.

dans les âges autres (ἕτερος) que l'âge actuel (= ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς. Act. 14, 16).

οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων : Γνωρίζειν, *faire connaître, porter à la connaissance de; ἀποκαλύπτειν, révéler* (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. III, 21, I, p. 293). Les Hébreux n'avaient pas de mot propre pour dire « les humains, l'humanité, » de sorte qu'ils rendaient cette idée par l'expression, fort juste d'ailleurs, de « les fils des hommes » (= בְּנֵי־אָדָם, Gen. 11, 5. Ps. 10, 5. 11, 1. 9. 20, 11, etc. Eccl. 2, 3. 8. 3, 10, etc.), et pour dire « un être humain, » ils disaient « un fils d'homme » (= בֶּן־אָדָם, Nomb. 23, 19. Ps. 8, 5. etc. Dan. 10, 16). On retrouve cette expression dans le N. T. Marc 3, 28. Jean 5, 27. Ap. 1, 13. 14, 14. Quelques commentateurs ont cru que cette expression renfermait ici une idée accessoire défavorable : *Beng.*: latissima appellatio, *causam* exprimens ignorantiæ, *ortum naturalem,* cui opponitur spiritus (ἐν πνεύματι). De même Schenkel, Braune ; et Meyer, entrant dans ce point de vue, précise la pensée en disant que l'expression a été choisie « pour indiquer l'incapacité des hommes à comprendre par eux-mêmes le μυστήριον. » Tout cela est de pure imagination. Non seulement οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων est l'expression courante pour dire « l'humanité, » mais encore, loin de renfermer rien de défavorable, elle est l'expression juste quand il s'agit d'un μυστήριον destiné à l'humanité tout entière. *Harless*, il est vrai (de même *Monod*, *Braune*), appuyant sur ce que Paul dit : « Ce mystère n'a pas été porté à la connaissance *des fils des hommes*, dans les autres âges, *comme* (ὡς) il a été révélé aujourd'hui *aux saints apôtres et aux prophètes,* » veut conclure que Paul, par l'expression οἱ υἱοὶ τ. ἀνθρώπων relève la pauvreté, la misère spirituelle des υἱοὶ τ. ἀνθρ. en les opposant aux ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ προφῆται honorés de la révélation par l'Esprit. Cette conclusion repose sur une erreur : Paul n'oppose point ici les personnes aux per-

sonnes, mais le temps où le mystère n'a pas été révélé, au temps d'aujourd'hui où il a été révélé; d'autant plus que les apôtres et les prophètes sont aussi des υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων. Paul nous dit donc que *ce mystère*, c.-à-d. ce plan éternel de Dieu pour le salut des hommes, *n'a pas été porté à la connaissance de l'humanité dans les autres âges*, c.-à-d. dans les âges qui ont précédé l'âge actuel (opp. νῦν). C'est là un fait positif, puisque ce μυστήριον est le *novum* que Christ a révélé au monde et que les apôtres ont prêché. Paul l'a exposé brièvement dans les deux premiers chapitres. La pensée est simple, claire et juste.

Il n'en est point ainsi pour les commentateurs qui, préoccupés du ỹ 6, entendent τὸ μυστήριον (aux ỹ 3-4 ou seulement au ỹ 5, *Olshaus.*) spécialement de la vocation des Gentils (*Chrys.*, *Théod.*, *Théoph.*, *Ecum.*, *Jér.*, *Pélage*, *Bulling.*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Rück.*, *Harless*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*, *Reuss*, p. 179. *Holzmann*, p. 211. 216). Comme la vocation des Gentils était dès longtemps annoncée dans l'A. T. (És. 55, 5. 60, 3. 10. Jér. 3, 16, etc. *Olsh.*), ainsi que les apôtres en font eux-mêmes la remarque (Rom. 9, 25. Gal. 3, 8. Act. 13, 47. 15, 15. etc.), ces commentateurs ont dû se demander comment ce fait concorde avec l'affirmation que « *le mystère* (savoir, selon eux, la vocation des Gentils) *n'a pas été porté à la connaissance de l'humanité dans les autres âges.* » *Jérôme* pense que οἱ υἱοὶ τ. ἀνθρώπων sont opposés aux υἱοὶ τοῦ θεοῦ, de sorte que l'affirmation de Paul ne se rapporte ni aux patriarches, ni aux prophètes de l'A. Testament (!). *Bullinger* ne veut voir dans οἱ υἱοὶ τ. ἀνθρώπων que les Gentils dont il a été dit plus haut qu'ils étaient sans Christ, sans espérance, etc. *Harless* pense qu'il suffit de remarquer qu' « une communication de l'Esprit, comme celle qui fut accordée aux apôtres, communication qui les conduisait dans toute la vérité (Jean 16, 18), est bien spécifiquement différente de cette communication

précédente. » Cette réponse ne touche pas à la difficulté présente. Il s'agit de savoir si oui ou non les prophètes de l'A. T. ont connu et annoncé la vocation des Gentils. Si oui, comment cela concorde-t-il avec la déclaration de Paul? — En général, les commentateurs se rabattent sur le ὡς qui suit. *Monod :* « Saint Paul ne dit pas que le mystère ait été autrefois absolument ignoré; il dit seulement qu'il n'a pas été connu *comme il a été maintenant révélé aux apôtres*, etc.» C'est affaire de plus ou moins de clarté (*Koppe :* eodem modo quo, h. e. ea claritate qua. *Flatt*): la prophétie ne peut jamais avoir la netteté des événements mêmes (*Chrys.:* ὅτι ὄντως οὐκ ἐγνωρίσθη διὰ πραγμάτων αὐτῶν καὶ ἔργων, ὡς νῦν ἐφανερώθη. *Théod.*, *Théoph.*, *Ecum.*, *Jér.*, *Bulling.*, *Bèze*, *Corn.-L.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Rückert*, *Olsh.*, *De W.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Meyrick*). Cette explication a le tort de donner à ὡς une valeur accentuée qu'il n'a certainement pas (voy. plus loin), parce qu'en restreignant le sens de μυστήριον au point spécial de « la vocation des Gentils, » qui est positivement annoncée dans l'A. T., on prête à Paul la pensée de relever la supériorité de la révélation chrétienne sur celle de l'A. T. (*Schenkel*) ou sur tout autre révélation antérieure (*Olshaus.*),ce dont il n'est pas question dans ce contexte, et l'on ne maintient pas l'opposition entre un mystère tu ou caché dans les générations précédentes et un mystère actuellement révélé, ce qui est la pensée de Paul, comme il le répète aux ℣ 9 et 10 : τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων... ἵνα γνωρισθῇ νῦν. Comp. Col. 1, 26. Cette explication n'est donc point satisfaisante; elle montre que le sens spécial donné à μυστήριον par ces commentateurs ne se peut réellement pas soutenir.

ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις : Νῦν, « *maintenant, aujourd'hui,* » est opposé à ἑτέραις γενεαῖς, pour dire « dans notre âge. — ὡς, « *comme.* » Après la négative οὐκ ἐγνωρίσθη, on pouvait s'attendre à ἀλλὰ νῦν

ἀπεκαλύφθη, « *mais* maintenant il a été révélé. » Il est évident qu'une opposition aussi tranchée n'est pas dans l'intention de Paul, de sorte qu'on se demande quelle est la valeur de ὡς. Nous venons de voir que plusieurs commentateurs appuient fortement sur ὡς, comme si Paul avait dit : οὕτως οὐκ ἐγνωρίσθη — ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη (*Chrys.*). C'est aller trop loin, puisque οὕτως n'existe pas et que l'apôtre dit positivement οὐκ ἐγνωρίσθη. Ὡς provient de ce que Paul, tout en affirmant que l'humanité n'a pas eu connaissance de ce μυστήριον (cf. ỷ 9. 10. Col. 1, 26), — ce qui est vrai, — ne peut ignorer cependant que la promesse en avait été faite et que les prophètes de l'Ancienne Alliance avaient annoncé un Messie et parlé de promesses (cf. Rom. 1, 2. 9, 4), de sorte qu'il adoucit l'expression en mettant ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη au lieu de ἀλλὰ νῦν ἀπεκαλύφθη. On a là une nuance. C'est si réellement sa pensée, que nous la trouvons exprimée en d'autres termes, mais d'une manière identique au fond, Rom. 16, 25. 26 (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 623), et ce n'est pas, pour l'authenticité de notre épître, de petite valeur que de retrouver la pensée de Paul identique à elle-même dans des détails qui certainement ne seraient venus à l'esprit d'aucun imitateur. De là, « *comme il a été révélé maintenant*, dans notre âge, *à ses saints apôtres et aux prophètes.* » — Ἀπεκαλύφθη, a été révélé. Paul ne dit pas, d'une manière générale, « *a été porté à la connaissance de* » = ἐγνωρίσθη; mais d'une manière spéciale ἀπεκαλύφθη, parce qu'il s'agit ici d'une révélation proprement dite = κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη, ỷ 3 (voy. γνωρίζ., ἀποκαλύπτ., φανεροῦν, *Oltram.*, Comm. Rom. 3, 21. I., p. 293). L'aoriste passif fait allusion à un acte historique passé, la révélation par Christ.

τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις, « *à ses saints apôtres et aux prophètes.* » A qui se rapporte αὐτοῦ? *Flatt*, *Harless*, *DeWette*, *Schenkel*, *Meyer*, *Monod*, *Braune* le rapportent à *Dieu* en vertu du contexte avec ce qui précède,

attendu que ἐγνωρίσθη, ℣ 3, ἐγνωρίσθη et ἀπεκαλύφθη, ℣ 5, s'entendent de Dieu. Cette raison n'a pas une valeur absolue, parce que Paul se sert de ces passifs sans indiquer explicitement *par qui*. Il nous semble que l'on dirait très bien : « lequel [*mystère de Christ*] n'a pas été porté à la connaissance de l'humanité en d'autres âges, comme il a été maintenant révélé aux saints apôtres *de Christ* et aux prophètes » — et mieux qu' « aux saints apôtres *de Dieu* et aux prophètes. » Le contexte n'est point défavorable à cette interprétation, à cause de μυστήριον τοῦ Χριστοῦ qui précède, et, historiquement, les apôtres ont reçu de Christ « la révélation des mystères du royaume de Dieu » (Matth. 13, 11). D'ailleurs l'expression ἀπόστολοι, par suite du sens radical (ἀπόστολος, envoyé) et du fait que c'est Jésus qui les a choisis (Luc 6, 13. Jean 6, 20) et les a envoyés (Matth. 28, 19. Act. 1, 2), semble plus juste en parlant de Christ que de Dieu. Ap. 21, 14 : οἱ δώδεκα ἀπόστολοι τοῦ ἀρνίου (de même *Bleek*).

En réunissant ἀποστόλ. et προφήτ. sous le même article τοῖς, Paul les groupe ensemble sous une même catégorie (voy. 2, 20), celle des premiers qui ont reçu la révélation, comme c'est celle des premiers propagateurs de l'évangile (2, 20). On reconnaît unanimement, par le νῦν, que ces προφῆται sont les prophètes, non de l'A. T., mais de la Nouvelle Alliance. En enveloppant les ἀπόστολοι des mots ἁγίοις et αὐτοῦ, Paul laisse apercevoir qu'il met surtout l'accent sur les ἀπόστολοι, tout en leur adjoignant les prophètes (= les saints apôtres de Christ et les prophètes). L'ordre est observé : πρῶτον ἀπόστολοι, δεύτερον προφῆται. 1 Cor. 12, 28. Paul désigne ici les apôtres de Jérusalem, quitte à parler de lui un peu plus loin, ℣ 7, et il témoigne de sa considération pour eux, en les appelant ἅγιοι. On s'est offusqué de cette épithète, si bien que *Lachmann* a cru devoir mettre une virgule après ἁγίοις (= a été révélé aux saints, savoir à

ses apôtres et aux prophètes), tandis que *DeWette*, p. 128. *Baur*, p. 446. *Holtzm.*, Introd., p. 288. *Schwegler*, Nachap. Zeitalt. II, p. 389. *Immer*, p. 352, y voient un trait d'inauthenticité, qui ne s'explique que par la vénération qu'après le siècle apostolique on avait pour les apôtres. *Reuss* même (Epp. paulin., p. 162. Einl., p. 116) en a été troublé. Mais qu'y a-t-il de plus naturel, au contraire, que dans ce passage où Paul parle, non de lui (car il traite à part ce qui le concerne, et avec une grande humilité, ℣ 7-8), mais de ses collègues et prédécesseurs de Jérusalem, il en parle d'une manière honorifique dans une lettre destinée à une grande publicité, en disant : τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ ? C'est bien le cas ou jamais. Quant à l'épithète de ἅγιοι, qu'a-t-elle d'extraordinaire dans sa bouche (contre *Olshausen*)? Ne désigne-t-il pas couramment les chrétiens par le nom de οἱ ἅγιοι (1, 1. Cf. 1, 26 : νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ. cf. Hb. 3, 1 : ἀδελφοὶ ἅγιοι)? Ne se dit-il pas lui-même un peu plus loin ὁ ἐλαχιστότερος τῶν ἁγίων, ℣ 8, et cette désignation de sa propre personne ne semble-t-elle pas indiquer et justifier qu'il a dit ἅγιοι en parlant des apôtres? Pouvait-il avoir le moindre scrupule d'appliquer cette épithète aux chrétiens (ἅγιοι) distingués qui ont été les premiers les porteurs de la révélation? Évidemment cette épithète n'indique pas qu'il s'agit « d'une classe à part, privilégiée et pouvant revendiquer cette épithète comme une prérogative » (*Reuss*, p. 162). Si la coutume n'était pas venue plus tard de les désigner ainsi, nul n'en serait choqué et aucun soupçon ne se serait élevé. D'ailleurs si ce ἅγιοι avait cette origine, l'auteur aurait dit : « *aux saints apôtres et aux prophètes*, » comme on le disait dans un temps où cette épithète leur était consacrée, et non « à *ses* saints apôtres et prophètes. » Loin de voir en cela quelque chose de suspect, nous y voyons, au contraire, un témoignage délicat qui honore Paul, et bien plutôt une preuve de l'authen-

ticité de notre épître. Bien plus, cette mention honorable que Paul fait ici des apôtres de Jérusalem, doit être d'autant mieux remarquée, — et c'est en cela surtout qu'elle est extraordinaire, — que ce n'est pas son habitude de les mettre en avant là où il parle de la révélation du mystère de Dieu (comp. Rom. 16, 25. 26. Col. 1, 26), et qu'il est souvent obligé de se tenir sur la réserve, à cause des judaïsants qui cherchent à opposer cette autorité à la sienne, témoin Gal. 1, 1-2, 6. On se demande quelle raison il a pu avoir de s'exprimer ainsi dans cette épître. Nous ne répondrons pas, comme *Harless, Meyer, Monod, Braune*, que « Paul le fait probablement pour relever le contraste qu'il établit entre les dépositaires de la révélation évangélique et les fils des hommes privés de cette lumière. » Ce prétendu contraste n'existe pas. La raison est ailleurs. Si cette lettre est destinée aux seuls chrétiens d'Éphèse, qui, sans nul doute, ont pleine confiance en Paul, nous ne voyons pas le motif qui aurait fait sortir l'apôtre de ses habitudes ; mais si l'épître, comme nous le croyons, est une circulaire destinée à plusieurs églises et surtout à des églises où Paul est personnellement inconnu, il était bienséant de relever les apôtres par quelque épithète honorable, au moment où il les met en avant et les présente *d'accord avec lui* sur un point qu'il va toucher spécialement (ỳ 6), la vocation des Gentils, à laquelle lui-même doit d'être apôtre (Gal. 2, 6-10). Sa considération personnelle, la vérité de son apostolat, ainsi que la vérité de ce qu'il prêche ne peuvent qu'en être augmentées. Tout dans ce passage nous paraît fort naturel.

Quant à l'épithète elle-même, les commentateurs, en général (*Kop.*, *Flatt*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *DeW.*, *Meyer*, *Monod*, etc.) lui donnent une valeur objective. « L'épithète *saint*, soit dans l'A., soit dans le N. Testament, s'emploie essentiellement d'une personne (ou aussi d'une chose) mise à part et réservée pour le service de Dieu. Les apôtres et

les prophètes sont des hommes *consacrés* pour l'œuvre de Dieu (Jean 17, 17-19); voilà tout ce qu'emporte le titre que leur donne ici saint Paul, et qui, dans sa bouche, est le simple énoncé d'un fait et non une louange » (*Monod*). Il y a en tout ceci une confusion regrettable entre le point de vue de l'A. T., qui est avant tout objectif, et celui du N. T., qui est essentiellement subjectif. Si l'on peut dire des anciens prophètes: οἱ ἅγιοι προφῆται (Rois 2, 4, 9. Sap. 11, 1. Luc 1, 70. Act. 3, 21. 2 Pier. 1, 21), en parlant de leur consécration à Dieu, parce que c'est le point de vue de l'A. T., Paul ne peut pas dire οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι αὐτοῦ, sans faire allusion tout d'abord à leur sainteté personnelle (voy. ἅγιοι, 1, 1). Que dans la suite des temps le point de vue objectif ait prévalu, par le langage et sous l'influence de l'A. T., et qu'on les ait appelés *saints* pour désigner « la haute position qu'ils occupaient au-dessus du monde profane et de l'humanité en tant qu'organes de l'Esprit-Saint » (*Matthies*), c'est fort possible; mais il n'en était certainement pas de même à l'origine : le point de vue chrétien ne le permettait pas, à une époque où les chrétiens eux-mêmes étaient désignés par le nom de *saints*.

ἐν πνεύματι n'appartient pas à la proposition suivante (*Ambros.*, *Pélage* 2 : in spiritu illos sociatos esse, non carnis circumcisione. *Érasme :* gentes este cohæredes, non cærimoniis mosaïcæ Legis, sed spiritu, h. e. doctrina evangelica) d'autant plus qu'elle porte à la fin ἐν τῷ Χριστῷ. Il est placé à la fin de la phrase pour l'accentuer et se relie, non à ἁγίοις (ἅγιοι ἐν πνεύματι = ἅγιοι πνεύματι φερόμενοι, *Meier*), qui est un adjectif, ni à προφήταις (*Chrys.*, *Holzh.*: προφήταις οὖσιν ἐν πνεύματι, h. e., διὰ πνεύμ. ἁγίου φερομένοις), car il faudrait le relier en même temps à ἀποστόλοις, attendu que ἀποστόλ. καὶ προφήτ. forment un seul groupe sous l'article τοῖς; ni à ἀποστόλοις καὶ προφήταις (*Baur*[1]), puisque ἀποστόλοις a déjà un dé-

[1] *Baur*, p. 440, pense que les apôtres n'ont reçu ce déterminatif

terminatif; mais, selon l'opinion générale, à ἀπεκαλύφθη, « *a été révélé... par l'Esprit,* » le Saint-Esprit qui leur a été donné, lequel régénère le cœur et illumine l'esprit (Jean 15, 26. 16, 12. 1 Cor. 2, 10. Éph. 1, 17. 18) et est la base, le fondement intérieur de cette révélation (comp. 2, 22).

℣ 6. εἶναι τὰ ἔθνη... Cet infinitif est embarrassant. Il se rattache au fond à ἀπεκαλύφθη, non pour indiquer la conséquence (= εἰς τὸ εἶναι, *Flatt*) ou l'intention et le but (= ut sint, *Erasme, Estius*), car ce qui suit est la matière même du μυστήριον. Paul en relève un point particulier, de sorte que régulièrement il aurait dû dire : ὅτι ἐστὶ τὰ ἔθνη... « *savoir que, c'est que* les Gentils sont... » (comme ὅτι, ℣ 3). Au lieu de cela, il a retranché ὅτι et mis l'acc. avec l'inf. (4, 22. Voy. *Winer*, p. 298). Εἶναι est jeté en avant pour l'accentuer = « *sont,* » non pas « *doivent être* » (*Flatt, Bleek*).

συγκληρονόμα, « *cohéritiers,* » c.-à-d. héritiers avec et comme (συν — voy. 2, 19. Cf. Rom. 8, 7) qui? — Évidemment les Juifs : τὰ ἔθνη est opposé aux Juifs. Les païens-croyants (voy. ἐν Χριστῷ) sont cohéritiers des Juifs-croyants. Paul n'explique pas de quelle κληρονομία il s'agit : cela s'entend de soi, c'est le salut, la Vie, la félicité éternelle, dont il a déjà parlé 1, 11. 14. 18 (cf. Rom. 8, 17. Gal. 3, 29. Act. 20, 32). Comme si cette expression donnait trop vite le terme final, Paul ajoute, non en façon de *crescendo* (*Jér., Pél., B.-Crus., Schenkel*), mais pour rendre plus pleinement sa pensée : καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας* :

(ἐν πν.) qu'à cause des prophètes. L'auteur de l'épître qui appartenait au temps du montanisme se serait laissé entraîner à parler comme on le faisait alors ; on appelait les prophètes *spiritales,* parce qu'on les considérait comme les organes du Saint-Esprit. C'est un anachronisme. L'auteur ne fait point de ἐν πνεύματι une qualification distinctive des prophètes.

* Ainsi lisent *Lachm., Tisch., Matthies, De W., Schenkel, Meyer, Bleek, Braune,* d'après ℵABCD*P, 4 Minn. it. (d. e.) am. fu. demid. tol. copt.

Σύσσωμος est un mot forgé par Paul, qui ne se retrouve que chez les Pères de l'Église (voy. Suicer, Thes. II, p. 1191); il signifie « *qui fait un même corps avec,* » c.-à-d. membres, avec et comme les Juifs, d'un même corps, le corps de Christ, l'Église dont Christ est la tête (cf. 1, 23. 2, 12-16). — Συμμέτοχος ne se rencontre qu'ici et 5, 7, ainsi que dans Jos. B. J. 1, 24, 6 et dans les Pères de l'Église. Paul a forgé le mot, bien qu'on trouve συμμετέχειν, Macc. 2, 5, 30. Xén. Anab. 7, 8, 17. Plat. Theæt, p. 181 C. Συμμέτοχοι τῆς ἐπαγγελίας, « *coparticipants à la promesse,* » c.-à-d. ayant part avec et comme les Juifs à la promesse, non pas à l'objet de la promesse (*Monod*), savoir à l'héritage, ce que Paul a déjà dit; mais à la promesse elle-même: c'est la promesse par excellence, la promesse de bénédiction faite à Abraham (voy. 2, 12), laquelle concerne les Gentils aussi bien que les Juifs. Paul s'explique tout au long Gal. 3, 8—4, 29 et Rom. 4, 13. 16. C'est une erreur de rapporter ἐπαγγελίαν à la promesse du Saint-Esprit (*Monod, Grotius, Beng., Stier*), car il s'agit ici du salut, de la Vie éternelle, et une erreur bien plus grande encore de s'imaginer que l'auteur veuille affirmer que le judaïsme est comme la matière, la substance même du christianisme (*Baur*, Paulus, et Neut. Theol., p. 276).

arm. éth. Orig. Chrys. Euth. Cyr. Jér. Pél. Sed. — tandis que *Elz., Griesb., Harless, Olsh.,* ajoutent *αὐτοῦ,* d'après EFGKL, les Minn. it. (f. g.) vulg. goth. Théod. Dam. Victorin. Hil. Ambrosiast. D'après les autorités diplomatiques, l'omission de *αὐτοῦ* est certainement justifiée. Au point de vue des critères internes, on comprend mieux que *αὐτοῦ* ait été supprimé, comme gênant, qu'on ne s'explique pourquoi on l'aurait introduit (*Harless, Olsh.*). Cependant, comme ce sont en général les mêmes instruments qui lisent *αὐτοῦ* et *ἐν τῷ Χριστῷ,* il se pourrait que *αὐτοῦ* (= coparticipants de *sa* [de Dieu] promesse en Christ) vînt de ce qu'on reliait *ἐν τῷ Χριστῷ* à *ἐπαγγελίας* (= coparticipants de la promesse en Christ), et comme il n'y a pas de *promesse en Christ,* on a expliqué en introduisant *αὐτοῦ* = *sa promesse,* c.-à-d. la promesse de Dieu en Christ.

ἐν Χριστῷ* Ἰησοῦ se lie, non à ἐπαγγελίας (*Kop.*, *Holzh.*, *Meier*, *B.-Crus*), mais à tout ce qui précède, et signifie, non « *par Christ* » (*Estius :* per meritum Christi. *Grotius, Rosenm.*), mais « *en Jésus-Christ :* » ce n'est, en effet, qu'en lui, par la foi qui nous unit à lui que les Gentils sont cohéritiers, etc. (cf. Gal. 3, 29 : εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα... κατὰ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι). Du reste, il en est de même des Juifs, qui ne le sont que de cette manière. — διὰ τοῦ εὐαγγελίου, « *par le moyen de l'évangile,* » qui leur est prêché, et qui, en leur découvrant le plan de Dieu pour leur salut, les invite, les appelle à y prendre part. Paul dit διὰ τοῦ εὐαγγελίου plutôt que διὰ τῆς πίστεως (cont. *DeW.*), parce que c'est le mot nécessaire pour faire la transition à son apostolat.

Paul n'expose point ici le μυστήριον dans son entier ; il se borne à en relever un point spécial, auquel il paraît tenir particulièrement, la vocation des Gentils ; il tient à exprimer qu'ils sont entièrement égalés aux Juifs. C'est là un point qui est établi par la révélation du μυστήριον, c.-à-d. du plan de Dieu « révélé aux saints apôtres et aux prophètes. » Paul indique par là que ce sentiment est le leur, comme il est le sien. Il fait ressortir l'accord. En effet, ce droit a été positivement reconnu à la conférence de Jérusalem, Gal. 2, 6-10. Act. 15, 6-29 (cont. *Holtzm.*, Einl. p. 288. *Reuss*, epp. paulin. p. 162). Du reste, Paul avait déjà exposé cette réconciliation du Juif et des Gentils en Christ, et le droit de ceux-ci, 2, 11-20. Dans quel but revient-il à ce sujet d'une manière particulière? Quel intérêt peut-il avoir à le reprendre une seconde fois? Le motif nous paraît aussi simple qu'évident. Il met l'accent sur ce point particulier, pour faire comprendre et justifier la nécessité et l'importance d'un

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch.*, d'après ℵABCP, 3 Minn. it. (f.) vulg. copt. arm. eth. Euthal. Ambrosiast. Pél. — tandis que *Elz.*, *Griesb.* lisent *ἐν τῷ Χριστῷ,* d'après DEFGKL, les Minn. it. (d. e. g.) Chrys. Théod. Dam. Victorin. Hil.

apostolat parmi les Gentils; il prépare ainsi la mention de sa vocation apostolique, et les derniers mots διὰ τοῦ εὐαγγελίου lui servent de transition.

℣ 7. Paul vient d'indiquer l'origine divine de ses connaissances chrétiennes : ce qui en justifie la vérité (℣ 2-6). Il mentionne l'origine divine de son mandat apostolique : ce qui en justifie l'autorité (℣ 7-12). C'est ce qu'il voulait établir par sa digression. En effet, il s'était posé (℣ 1) avec autorité en face de ses lecteurs. Sa position est ainsi justifiée.

οὗ [εὐαγγελίου] ἐγενήθην * διάκονος, *duquel* [évangile] *j'ai été fait ministre,* » ministre de l'évangile, comme Col. 1, 23. Cf. 2 Cor. 3, 6 : διάκονος καινῆς διαθήκης. Paul insiste pour dire qu'il ne s'est pas attribué lui-même cette charge. — κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν ** μοι, *par* (κατὰ, selon, c.-à-d. conformément à et dans la mesure de. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 206) *le don gratuit* (δωρεά) *de*

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch.*, *Rückert*, *Matthies*, *Schenkel*, *Meier*, *Braune*, etc., d'après ℵABD*FGP, 5 Minn. Euth. Ecum. — tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Harless*, lisent ἐγενόμην, d'après CEKL, les Minn. Chrys. Théod. Dam. Ἐγενόμην provient vraisemblablement de ce que ἐγενήθην est moins usité et du parallèle Col. 1, 23. 25. S'il eût été primitif, il n'y aurait pas eu plus de variante qu'il n'y en a Col. 1, 23. 25.

** Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.Tisch.* 7, *Harless*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, d'après EKL, les Minn. goth. Chrys. Théod. Théoph. Ecum. — tandis que *Lachm.*, *Tisch.* 8, *Griesb.* [marge], *Rück.*, *Bleek*, *Hofm.* lisent τῆς δοθείσης, d'après ℵABCD*FGK, 10 Minn. it. (d. c. f. g.) vulg. copt. Euthal. Victorin. Jér. Ambrosiaster. — Les autorités diplomatiques sont évidemment favorables à δοθείσης. Mais on ne comprend pas pourquoi on l'aurait changé en δοθεῖσαν, s'il eût été primitif, puisqu'on a, v. 2: τῆς χάριτος τ. θεοῦ τῆς δοθείσης, et, au v. 8: ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη; tandis que l'on s'explique fort bien que l'influence des v. 1 et 8, et surtout le voisinage immédiat, aient provoqué le changement de δοθεῖσαν en δοθείσης. L'originalité de δοθεῖσαν (scil. δωρεάν) semble justifiée par la présence de κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ qui ne se peut rapporter à χάρις. La facilité du changement et son apparence spécieuse justifient sa présence dans des mss. aussi nombreux et anciens.

la grâce de Dieu, c.-à-d. que lui a fait la grâce de Dieu : ce don c'est la charge d'apôtre ; il est un don de la grâce de Dieu, c.-à-d. de la faveur imméritée de Dieu (voy. sur δωρεὰ et χάρις, 4, 7) *lequel* [don] *m'a été accordé.* — κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δύναμεως αὐτοῦ (voy. 1, 19): ces mots se relient à δοθεῖσαν = *selon*, c.-à-d. conformément et dans la mesure de *l'énergie*, c.-à-d. de la force active et efficace (ἐνέργεια, 1, 19) *de sa puissance.* Toutes les fois que Paul parle de son appel à l'apostolat, son passé se présente vivement à sa mémoire et le mot de grâce s'échappe de ses lèvres (Rom. 1, 5. 12, 3. 15, 15. 1 Cor. 3, 10. Gal. 2, 8. 9. Éph. 3, 2. 8, etc.). Ici, il accumule les mots de δωρεά, χάρις, et, comme si cela ne suffisait pas à son besoin de glorifier Dieu, il rappelle encore la puissance que Dieu a déployée dans cette œuvre. Son ministère est un don gratuit de la grâce de Dieu, réalisé par l'efficacité de sa puissance, qui a su faire d'un persécuteur un confesseur de Christ, un apôtre.

℣ 8. Suivent quelques mots sur la nature de son apostolat. Écrivant à des lecteurs d'origine païenne, Paul juge bon de leur rappeler ou même de leur faire savoir que c'est spécialement en vue d'eux que Dieu l'a appelé à cette charge. Il s'exprime avec un sentiment d'humilité d'autant plus profond que la grâce de Dieu s'est plus manifestement montrée dans sa vocation et dans sa conversion. L'expression de ce sentiment est ici d'autant plus honorable que Paul vient de parler d'une manière avantageuse de ses collègues de Jérusalem (℣ 5). Il y a dans le cœur de Paul un trésor de sentiments nobles et généreux.

Harless fait de ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων τῶν ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη une parenthèse explicative dans le genre de 2, 5: χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, et relie ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι, etc. au ℣ 7, comme explication concrète de δωρεά. Partant de l'idée que ℣ 2-13 est une longue parenthèse (voy. ℣ 1), il ne trouve pas naturel d'y admettre un point d'arrêt avant

que l'auteur soit revenu à son point de départ. L'erreur est précisément d'admettre cette longue parenthèse, et ce qui se passe ici en est la preuve. — Ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων* ἁγίων a l'accent : « *C'est à moi, le moindre de tous les saints,* » c.-à-d. des chrétiens (voy. ἅγιοι, 1, 1), non pas « des apôtres » (*Rosenm.*, *DeWette*), ni « des apôtres et des prophètes » (*Koppe*, *Flatt*). Ἐλάχιστος = *minimus*, peut être élevé lui-même au superlatif; ἐλαχιστότατος, le plus petit des plus petits (= *minimissimus*, Sext. Empir. 9, 406 : ἐν ἐλαχιστοτάτῳ πλάτει) et au comparatif ἐλαχιστότερος, « plus petit que les plus petits de, » ce qui revient à dire *le plus petit des plus petits, le moindre des moindres de tous les saints*. Ces locutions se sont vraisemblablement formées dans la conversation familière : on les retrouve en poésie et dans les écrivains postérieurs. Comp. 3 Jean 4 : μειζότερος (voy. des ex. dans *Wettstein*, h. l., *Winer*, Gr. p. 67). C'est dans la conscience d'avoir été un persécuteur de l'Église (βλάσφημος καὶ διώκτης καὶ ὑβριστής, 1 Tim. 1, 13. 1 Cor. 15, 9) que Paul puise ce sentiment d'extrême humilité, et en l'exprimant il fait ressortir la grandeur de la grâce de Dieu, qui a fait de lui un apôtre[1]. *Harless*, p. 290, refuse de s'en tenir là. Il pense que la raison de cette humilité est ici plus générale, et doit être cherchée dans le sentiment profond du péché qui habite en lui (Rom. 7, 17) et de la grandeur de la grâce de Dieu, qui l'a sauvé ; d'autant plus que Paul ne se compare pas ici aux apôtres, ses collègues, comme 1 Cor.

* *Elz.* ajoutent τῶν contrairement aux autorités prépondérantes : correction grammaticale.

[1] *Baur*, p. 447 (de même *Schwegler*, p. 389) trouve qu'il y a dans cette expression ὁ ἐλαχιστ. πάντ. ἁγίων, que suggère à Paul le sentiment de l'immense grâce dont il a été l'objet, une exagération qui trahit ici une main étrangère. Que Baur n'en croie pas Paul capable, c'est là un sentiment subjectif que nous ne partageons nullement, surtout quand nous trouvons ce sentiment d'humilité exprimé si fortement 1 Cor. 15, 9. 1 Tim. 1, 13.

15, 9, mais à tous les saints, les chrétiens. Nous ne le pensons pas. Si la χάρις à laquelle Paul fait allusion (ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη) était « la grâce du salut, » nous serions de l'avis de *Harless*, parce que cette grâce-là ne peut reposer que sur le sentiment du péché qui est en nous; mais comme la χάρις dont il parle est précisément la faveur de l'apostolat, le terrain est tout différent. Enfin, nous ne saurions non plus croire, comme *Hofmann*, p. 117, que Paul se mette au-dessous de tous les saints, « parce que sa conversion a exigé la manifestation de Jésus en personne, tandis que chez les autres chrétiens il a suffi de la prédication évangélique. »

ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, « *qu'a été accordée cette grâce,* » c.-à-d. la faveur que voici: * τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ** ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ, « *d'annoncer aux Gentils,* » plutôt que d' « annoncer *chez* les Gentils » (= ἐν τοῖς ἔθνεσι, Gal. 1, 16. Rom. 1, 5), parce qu'il s'agit ici de dire *à qui* il doit exposer l'évangile, non *où* il doit le prêcher; aussi τοῖς ἔθνεσι est-il mis en avant comme ayant l'accent. — Ἀνεξιχνίαστος (R. ἀ priv., ἐξιχνιάζειν, se mettre sur la trace, chercher à découvrir, à pénétrer = investigare, Sap. 9, 16. Sir. 18, 4. 6), dont on ne peut suivre les traces jusqu'au bout, qui échappe à l'investigation, qu'on ne peut découvrir, pénétrer, *insondable, impénétrable* (Rom. 11, 33. Clém.-R. 1 Cor. 20: ἀβύσσων ἀνεξιχνίαστα, les profondeurs insondables, infinies des mers). De là, « *les richesses* (voy. πλοῦτος, 1, 7) *insondables*, dont on ne peut trouver le fond, le bout, c.-à-d. *infinies de Christ* » : ce sont toutes les grâces qui sont renfermées dans le μυστήριον τοῦ θεοῦ, qui en

* Ainsi lisent Lachm., Tisch. 8, Meyer, Bleek, Braune, d'après ℵABCP, 3 Minn. copt. éth. Euthal. — tandis que *Elz., Griesb., Tisch. 7, Harless, De W., Schenkel, Hofm.* ajoutent ἐν d'après DEFGKL, les Minn. it. vulg. goth. syrr. arm. Pères grecs et latins. — Ce ἐν a contre lui les plus anciens mss. et provient vraisemblablement de Gal. 1, 16.

** πλοῦτος au lieu de πλοῦτον. Voy. 1, 7.

découlent et dont nous sommes redevables à Christ. Pour le fond, c'est identique à πλοῦτος τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ (cf. 2. 7). Paul dit de ces richesses qu'elles sont infinies, parce qu'en effet elles se dévoilent de plus en plus au cœur de l'homme qui a commencé de les goûter, et plus il s'avance dans cette voie, plus elles se manifestent nombreuses, en sorte qu'on n'en saurait trouver le terme. Cette richesse de Dieu et de Christ est infinie comme leur amour. *Harless*, et *Braune*, *Monod*, d'après lui, pensent que τὸ ἀνεξιχν. πλ. τ. Χρ. désigne « la richesse que Christ possède en soi, la mesure surabondante de sa gloire, à peu près ce que l'apôtre appelle ailleurs son πλήρωμα. » Or il n'est pas question ici de la gloire propre de Christ, qui lui demeure personnelle, mais des richesses dont il fait part (cf. Rom. 10, 12), ce qu'indique l'expression même εὐαγγελίσασθαι que Paul explique en ajoutant καὶ φωτίσαι... τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου, etc.

Tous ces détails intéressants dans lesquels Paul entre, à propos de son apostolat, nous confirment de plus en plus dans le sentiment que l'épître n'a pas été destinée aux seuls Éphésiens, qui devaient certainement les connaître, et qu'ils ne s'expliquent bien qu'en supposant que la lettre a dû être envoyée à d'autres églises que Paul n'avait pas fondées et à la connaissance desquelles il était bon de les porter.

℣ 9. καὶ φωτίσαι πάντας *, « *et de les illuminer tous* » — tous les Gentils, non « tous les hommes » (*Pél.*, *Estius*, *Kop.*, *Rosenmül.*, *Harless*, *Olsh.*, *Stier*, *Monod*, *Hofmann*, *Meyrick*). Puisque Paul vient de dire que c'est « *aux Gentils* » spécialement qu'il est chargé d'annoncer les richesses de Christ, il ne peut ajouter immédiatement après « et d'illuminer tous les hommes, » c.-à-d. les Gentils et les Juifs.

* Πάντας est suspect à *Bèze*, mis entre crochets par *Lachm.* et omis par *Tisch. 8*, d'après ℵ*A, 2 Minn. Cyr. Hil. Jér. Aug. L'omission provient vraisemblablement de la difficulté d'interprétation; elle a été facilitée par la présence de la proposition τίς ἡ οἰκονομία, etc.

Ces derniers sont hors de considération dans ce contexte. Le masculin πάντας est un accord logique, parce que la prédication de Paul s'adresse aux individus (comp. de même Matth. 28, 19). Paul ajoute ici ce καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου, etc., non pour introduire un terme plus général (πάντας, « tous les hommes, » cont. *Harless*, *Olsh.*, etc.), mais parce que, ayant relevé peu auparavant (ỷ 6) un point spécial du μυστήριον, la vocation des Gentils, il veut expliquer que son évangélisation se rapporte à l'annonce du mystère tout entier.

Φωτίζειν (voy. *Bleek*, Comm. Héb. 6, 4) appartient à la grécité postérieure et est moins usité chez les Grecs que dans les LXX et dans le N. T. Il signifie (neut.) *jeter de la lumière*, Ap. 22, 5, et (actif) φωτίζειν τι, prop. *illuminer*, *éclairer quelque chose* et fig. *éclairer un sujet*, y porter la lumière pour le faire comprendre aux autres (Polyb. 30, 8, 1. 23, 3, 10. Arrien, Epict. Diss. 1, 4, 31. Diog. Laert. 1, 57 : μᾶλλον οὖν Σόλων Ὅμηρον ἐφώτισεν ἢ Πεισίστρατος), ou *mettre en lumière* = φανεροῦν, 1 Cor. 4, 5. 2 Tim. 1, 10. — Φωτίζειν τινά est une expression hellénistique, prop. *illuminer*, *éclairer quelqu'un* (Luc 11, 36) et fig. *éclairer quelqu'un*, *l'instruire* = διδάσκειν (הוֹרָה, Jug. 13, 8 : φωτισάτω ἡμᾶς τί ποιήσωμεν τῷ παιδαρίῳ. Rois 2, 12, 2. 17, 27. Ps. 13, 4 : φώτισον τοὺς ὀφθαλμούς μου. Ps. 118, 130. Sir. 45, 17). Par le fait de son radical (φῶς opp. σκότος), il a souvent une valeur intensive plus grande que διδάσκειν : *illuminer quelqu'un*, c'est porter la lumière dans ses ténèbres, ténèbres spirituelles et ténèbres morales, de sorte que c'est le faire passer des ténèbres à la lumière, à la vérité et à la sainteté ; il se dit particulièrement de la parole de Dieu éclairant les esprits et les cœurs (Éph. 1, 15 : πεφωτισμένους. Hb. 6, 4. 10, 32. Cf. 10, 26. Comp. φωτισμός 2 Cor. 4, 4 : φωτισμὸς τοῦ εὐαγγελίου). De là, « *et de les illuminer tous* » (comp. Act. 26, 18 : νῦν σε ἀποστέλλω ἀνοῖξαι τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ

ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν). Cette illumination a lieu par la prédication de l'évangile, le εὐαγγελίζεσθαι τὸ ἀνεξιχ. πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ. C'est du reste ce que Paul indique en ajoutant : τίς, scil. ἐστὶ, ἡ οἰκονομία * τοῦ μυστηρίου, « *en leur apprenant quelle est l'économie* (οἰκονομία, voy. 1, 10) *du mystère,* » c.-à-d. du plan de Dieu pour le salut des hommes (μυστήριον, voy. 1, 9).

τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ, « *qui avait été caché dès l'origine des siècles en Dieu.* » Ἀποκρύπτειν, *cacher* est l'opposé de φανεροῦν, *manifester* (voy. Oltram., Comm. Rom. I, p. 293). De là, ἀποκεκρυμμένον, *qui avait été caché*, célé. Col. 1, 26 (= σεσιγημένον, tu, Rom. 16, 25). — ἐν τῷ θεῷ, « *en Dieu,* » puisque c'est son projet (πρόθεσις τ. θεοῦ, 1, 11. προέθετο ἐν αὐτῷ, 1, 9), qui, précisément parce qu'il est caché en lui, est appelé un μυστήριον. — ἀπὸ τῶν αἰώνων est le *terminus a quo*, « *depuis les siècles*, « dès le commencement des siècles (voy. αἰών, 1, 21), c.-à-d. depuis que le monde est monde, dès la création (Cf. Col. 1, 26). Dans 1 Cor. 2, 7, Paul dit même πρὸ τῶν αἰώνων, « avant les siècles » = πρὸ καταβολῆς κόσμου, « avant la création du monde, » Éph. 1. 4; et dans Rom. 16, 25, il dit que ce mystère est resté tu, c.-à-d. célé, χρόνοις αἰωνίοις « durant des temps infinis, » c.-à-d. des siècles et des siècles.

τῷ τὰ πάντα κτίσαντι **, « *qui a créé toutes choses,* » l'univers (τὰ πάντα, voy. 1, 23), non pas « tous les hommes » (τὰ πάντα = τοὺς πάντας, abst. p. concret. *Bèze:* unus Deus omnes populos condidit, sic etiam nunc omnes ad se vocat. *Piscat.*,

* *Elz.* lisent κοινονία, contrairement aux autorités prépondérantes.

** Ainsi lisent *Mill, Beng., Griesb., Lachm., Tisch., Rück., Matthies, Harless, Meier, Olsh., DeW., Schenkel, Meyer, Bleek, Braune, Monod, Hofm.*, d'après ℵABCD*FGP, 4 Minn. it. vulg. copt. arm. éth. goth., etc. — tandis que *Elz.*, les anciens commentateurs, et, parmi les modernes, *Rinck, Knapp, Reiche, Holzh., B.-Crus.* ajoutent διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, d'après EKL, les Minn. Syr. Chrys. Théod. Dam. Théoph. Ecum. Victorin. Addition provenant de Col. 1, 16

Flatt, Holzh.). Cette qualification ajoutée à τῷ θεῷ est indépendante de ce qui suit, et n'a certainement pas été mise sans motif; elle doit avoir quelque relation avec le μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον, etc., qui l'a provoquée. Quelle peut bien être cette relation ? — Comme κτίζειν, prop. créer (Deut. 4, 32. Judith 13, 18. Sap. 1, 14. Sir. 15, 14. Marc 13, 19. Rom. 1, 25, etc. Voy. Col. 1, 16), s'emploie aussi figurément pour une création morale (2, 10. 15. 4, 24. Cf. Ps. 51, 10), un certain nombre de commentateurs, qui, en général, conservent la variante διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ont jugé qu'il s'agissait de la rénovation morale chrétienne (= « *en Dieu qui a créé* spirituellement *toutes choses, afin que fût portée maintenant à la connaissance des Puissances... la grâce si variée de Dieu* »). Cette épithète serait appliquée à Dieu pour indiquer que, au mystère caché dès le commencement du monde en lui, il a fait succéder maintenant l'exécution (*Calv.*, *Bèze, Socin, Crell, Grotius, Calixte, Semler, Morus,Kop.*, *Rosenm.*, *Usteri*, Lehrbeg. p. 318. *Holzh.*, *Meier, B.-Crus.*). Mais rien dans le contexte n'indique que κτίζειν doive être pris au figuré, surtout quand on sait que διὰ Ἰη. Χριστοῦ est inauthentique. D'ailleurs le passé joint à l'absolu τὰ πάντα est inacceptable ; le présent serait nécessaire (τῷ τὰ πάντα κτίζοντι), puisque Paul ajoute ἵνα γνωρισθῇ νῦν : cette création spirituelle par Jésus-Christ ne fait que commencer.

On doit reconnaître que κτίσαντι se rapporte à la création proprement dite, depuis laquelle les αἰῶνες ont commencé. *Olshausen* conjecture que « cette épithète a pour but de faire remarquer que l'institution de la Rédemption (ἡ οἰκονομία τ. μυστηρ.) en Christ est un acte créateur, qui ne peut venir que du créateur de l'univers. » Outre que cette idée apparaît difficilement, elle a le tort de laisser de côté le détail important τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τ. αἰώνων. — D'après *Rückert*, c'est « afin de faire sentir qu'ayant créé toutes

choses, il est bien libre de tenir cachée une partie de son plan pour la manifester plus tard, en temps convenable. » Mais c'est précisément la surprise que cette épithète fait naître, qu'étant celui qui a créé toutes choses, il ait caché une partie de son plan et ne l'ait pas exécuté d'entrée. — Il est certain que cette épithète doit appuyer ou confirmer cette οἰκονομία τοῦ μυστηρίου ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ, et que *Bengel* est bien plus près de la vérité quand il dit : « Rerum omnium creatio fundamentum est omnis reliquæ œconomiæ, pro potestate Dei universali liberrime dispensatæ. » *De Wette* se rattache à cette opinion, ainsi que *Meyer*, qui la modifie en l'expliquant. « Celui qui a créé l'univers doit, à cette époque, avoir fait entrer dans son plan de création, le développement qui fait le fond du μυστήριον, de sorte que ce μυστήριον devait être caché en Dieu πρὸ τῶν αἰώνων » (de même *Schenkel*). Cette explication nous met sur la voie. En donnant à Dieu l'épithète « qui a créé l'univers, » Paul rappelle que celui *en qui* le mystère, c.-à-d. le projet de sauver les hommes pécheurs, en Christ, « *est caché* dès l'origine des siècles, » est celui qui a créé l'univers. C'est évidemment une manière de nous faire apercevoir qu'il y a une relation positive entre ce μυστήριον, autrement dit ce « projet de Dieu, » conçu, comme Paul le dit ailleurs, avant les siècles (πρὸ τ. αἰώνων. 1 Cor. 2, 7) ou avant la création du monde (Éph. 1, 4), et la création du monde elle-même ; alors même que ce projet est demeuré tu (Rom. 16, 25) ou caché en Dieu pendant des siècles et des siècles, il n'a été révélé ou réalisé qu'*aujourd'hui* (νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις, et ỳ 5). Cette révélation de Dieu, de son plan de grâce et de salut pour les hommes pécheurs, n'est point une sorte de retouche que le créateur aurait fait subir à son œuvre compromise ou détériorée par le péché, ce qu'il n'aurait pas prévu en créant le monde ; c'est, au contraire, l'exécution d'un plan antérieur au fait même de la création. La

pensée de la rédemption et celle de la création sont simultanées en Dieu, connexes, inséparables, et cette grâce longtemps cachée, mais révélée aujourd'hui, n'est que l'épanouissement de la pensée créatrice (de même au fond, *Braune*, *Monod*, *Weiss*, p. 454). Le passage Col. 1, 16, qui a donné tant de mal aux commentateurs, est l'exposition de ce point de vue (voy. Col. 1, 16). Nous devons seulement remarquer que μυστήριον, dans notre passage, désigne le plan de Dieu en son entier, relatif à tout le genre humain (*Braune*, *Hofm.*), non une partie de ce plan, la partie relative à la vocation des Gentils (*Schenkel*, *Meyer*, *Monod*, etc.).

℣ 10. ἵνα, non « *de sorte que* » (*Estius*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Holzhaus.*, *Meier*, *B.-Crus.*), ce qu'il ne signifie point, mais « *afin que ;* » il indique un but. — *Harless* (de même *Baur*, p. 428) le relie à τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, d'accord en cela avec les commentateurs qui donnent à κτίσαντι un sens moral (*Calv.*, *Bèze*, *Socin*, *Crell*, *Grotius*, *Calixte*, *Semler*, *Morus*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Usteri*, *Holzhaus.*, *Matthies*, *Meier*, *B.-Crus.*). Il pense que τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, ἵνα γνωρισθῇ νῦν, etc. explique comment il se fait que le plan du salut (μυστήριον) a été caché de tout temps en Dieu — lui *qui a créé l'univers*, *afin de manifester actuellement aux Puissances célestes*, *par l'Église*. *son infinie sagesse.* Quant au fond, ce but donné à la création manque (ainsi que le remarquent *Meyer*, *Monod*) de toute analogie avec l'enseignement des Écritures. *Harless* en appelle, il est vrai, à Col. 1, 16 : τὰ πάντα... εἰς αὐτὸν [Χριστὸν] ἔκτισται, avec l'observation que « Dieu résolut la rédemption avec la création, et créa le monde par et pour le Rédempteur ; » mais, dans ce cas, *Christ* serait représenté comme le but de la création, y compris *les anges*, ce qui est tout autre chose déjà que dans notre passage (voy. d'ailleurs Comm. Col. 1, 16). D'ailleurs comment réduire à ce minimum le but de Dieu dans la création? « Qui ne sent, » comme

dit *Monod*, « un défaut d'harmonie entre un but aussi particulier que celui-là et une action aussi étendue et aussi générale que la création de toutes choses? » Quant à la forme et au langage, *Monod* a déjà fait deux observations fort justes. D'abord, il est probable que saint Paul, ayant employé le verbe *créer* à l'actif, aurait mis à la même voix le verbe *faire connaître*, et qu'il aurait dit : « qui a créé toutes choses, afin de faire connaître, etc. » Puis le mot *maintenant* perdrait de son sens, ne trouvant rien qui lui soit opposé dans la phrase « qui a créé toutes choses, » tandis qu'il y a, dans une autre partie du ℣ 9, un correspondant parfait : « dès les siècles. » Ajoutons que faire dépendre la proposition ἵνα γνωρισθῇ νῦν, etc., d'une incidente, qui pourrait même être supprimée sans altérer le contexte, au lieu de la rapporter à la proposition précédente, dont elle doit naturellement indiquer le but, ce n'est pas suivre la construction normale, c'est en dévier sans motif plausible. On en a, du reste, la preuve dans un détail, c'est qu'au lieu de ἡ πολ. σοφία τοῦ θεοῦ, l'auteur aurait dit ἡ πολ. σοφία αὐτοῦ.

D'autres relient ἵνα à τίς ἡ οἰκονομία τ. μυστηρίου τ. ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τ. αἰώνων ἐν τῷ θεῷ. — Les uns (*Rück.*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*, *Winer*, Gr. p. 428) le font porter sur ἀποκεκρυμμ. ἀπὸ τ. αἰώνων = « de les éclairer tous sur l'économie du mystère, *qui avait été caché de tout temps en Dieu*, *afin de* [dans l'intention de] *faire connaître maintenant* aux puissances célestes, par l'Église, la sagesse si variée de Dieu. » Mais comme cette connaissance aurait été donnée aux anges en quelque temps que Dieu eût réalisé son projet, il faut que l'accent porte sur « maintenant, » de sorte que Paul aurait dû écrire ἵνα νῦν γνωρισθῇ. — *Braune* fait porter ἵνα sur ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου, dont ce serait le but final = « de les éclairer tous *sur l'économie* (l'institution, l'ordonnance, la direction) *du mystère*... *afin de* faire connaître

maintenant aux puissances célestes, etc. » Mais on ne peut pas dire ἡ οἰκονομία τ. μυστηρίου... ἵνα, et, dans ce cas, νῦν perd sa valeur.

Quand on considère la contexture de la phrase tout entière : ἐμοὶ... ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ πλοῦτος τ. Χριστοῦ, καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τ. μυστηρίου τ. ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων... ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς, etc., il nous paraît évident que ἵνα γνωρισθῇ νῦν, etc., doit énoncer *le but* pour lequel la grâce lui a été accordée d'annoncer aux Gentils (τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι) les richesses infinies de Christ et de les éclairer tous (φωτίσαι πάντας) sur l'économie du mystère, qui avait été caché de tout temps en Dieu (de même *Olsh.*, *De W.*, *Schenkel*, *Hofm.*). Ἵνα doit porter sur l'idée principale tout entière, et non sur le régime de φωτίσαι. *Meyer* veut écarter cette interprétation, sous prétexte que Paul attribuerait à sa prédication personnelle (ἐμοὶ, τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων, ἐδόθη) un but qui appartient tout aussi bien aux autres apôtres qu'à lui. Mais il saute aux yeux que Paul, en parlant du mandat qui lui a été confié, ne le fait pas d'une manière exclusive et par opposition aux autres apôtres (il ne dit pas ἐμοὶ, τῷ ἐλαχιστοτέρῳ τῶν ἀποστόλων, mais τῶν ἁγίων) qui poursuivent la même œuvre, partant réalisent le même but parmi les Juifs. N'a-t-il pas, au contraire, affirmé l'unité des Gentils et des Juifs dans l'Église (ỷ 11-20), et, sur ce point, l'identité de ses principes avec ceux des apôtres et des prophètes (ỷ 5. 6)? — *Monod* n'a contre cette explication qu'un scrupule. « Elle « n'a guère contre elle, dit-il, qu'une chose : c'est que le « but magnifique indiqué dans le ỷ 10 serait rattaché à « l'action d'un homme, Paul évangélisant les Gentils et « illuminant tous les hommes — afin que soit donnée à « connaître aux anges la sagesse de Dieu ; ce rapproche- « ment a quelque chose qui étonne. » C'est aussi l'impression de *De Wette :* « N'y a-t-il pas dans cette pensée une trop

haute opinion de soi ? » Il pense que ce passage trahit la main d'un disciple, qui a pu tenir ce langage en voyant les résultats de l'activité de son maître. Nous n'apercevons ici en Paul qu'un sentiment profond de la grandeur du but de la mission qui lui a été confiée. Ce but est celui de Dieu, non celui de Paul, ou plutôt il n'est celui de Paul que parce qu'il est celui de Dieu. Ce but ne peut être atteint sans que Dieu y emploie des instruments humains. Si Paul a été appelé de Dieu à y travailler, comme apôtre, ce n'est point à cause de son mérite : il vient de le dire lui-même, c'est un don gratuit de la grâce de Dieu. « Il met sa charge très haut et très bas sa personne » (*Monod*). D'ailleurs il n'est point seul dans cette œuvre. Si Dieu l'a appelé à y travailler chez les Gentils, d'autres apôtres y travaillent chez les Juifs (℣ 5) et d'autres encore que les apôtres s'y emploient, soit chez les Gentils, soit chez les Juifs, ce sont les prophètes (3, 5. 2, 20). En conséquence, nous ne saurions partager le scrupule de *Monod*, ni reconnaître le bien fondé du reproche de *DeWette*.

ἵνα indique donc *le but* pour lequel Dieu a accordé à Paul la grâce d'évangéliser les Gentils et de les éclairer tous sur le plan de salut caché en Dieu dès l'origine du monde, — et ce but le voici : γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, c'est *de faire connaître maintenant*, c.-à-d. aujourd'hui que l'œuvre de Christ a été accomplie et qu'il a dévoilé le mystère aux saints apôtres et aux prophètes (℣ 5) ainsi qu'à Paul. — ταῖς ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις : ces derniers mots (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) se relient, non à γνωρισθῇ (*Matthies*), mais à ταῖς ἀρχ. καὶ ἐξουσίαις. L'article ταῖς ne figure pas devant ἐν τ. ἐπουρανίοις « *dans les cieux* » (voy. ἐπουράνιος, 1, 3) parce que Paul unit étroitement dans sa pensée ἀρχ. καὶ ἐξουσ. avec ἐν τ. ἐπουρανίοις (Cf. 6, 12. 1 Tim. 6, 17. Voy. *Winer*, Gr. p. 128), ce sont les puissances célestes, non les puissances

terrestres (*Matthies*). Ἀρχαὶ prop. *les magistratures* (= magistratus) désignent (abst. pour concr.) ceux qui sont en charge et commandent (*Vulg.*: principes = οἱ ἄρχοντες), *les magistrats*, *les commandants*, *les chefs*. Ἐξουσία, *l'autorité*, *le pouvoir* = potestas, et ἐξουσίαι désignent (abst. p. concr.) ceux qui sont revêtus du pouvoir, *les autorités* (*Vulg.*: potestates). Ces deux noms sont synonymes et se trouvent ordinairement unis pour désigner, tantôt les puissances du bien (Éphés. 1, 21. 3, 10. Col. 1, 16. 2, 10), tantôt les puissances du mal (Éph. 6, 12. 1 Cor. 15, 24. Col. 2, 15), car celles-ci sont aussi ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (voy. 6, 12). Ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι désignent ici les puissances du bien (*Jér.*, *Calv.*, *Estius*, *Grot.*, *Wolf*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Harless*, *Meier*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Braune*, *Monod*), non les puissances du mal (*Ambr.*, *Quidam* dans Jér.), ni même les unes et les autres (*Beng.*, *Kop.*, *Olshaus.*, *Bleek*), car les puissances du bien seules ont à cœur cette connaissance, les autres ne songent qu'à contrecarrer la volonté de Dieu. On s'est demandé pourquoi Paul ne dit pas simplement τοῖς ἀγγέλοις. C'est vraisemblablement qu'il préfère les envisager au point de vue de leur dignité et de leur haute position, ce qui tend à rehausser la dignité de l'Église, comme 1, 22 (Col. 2, 10), partant la majesté supérieure de Christ (*Meyer*, *Braune*) : ce n'est point pour indiquer la puissance supérieure et active des Esprits dans le monde humain (*Hofm.*).

διὰ τῆς ἐκκλησίας : Ἐκκλησία, non telle ou telle église, ni l'église des Gentils, mais *l'Église*, dans le sens général, abstrait, l'ensemble des croyants considérés comme formant, par leur unité, une seule et même communauté, dont Christ est la tête (voy. 1, 22). On voit par là que Paul ne considère pas son œuvre isolée de celle des autres apôtres et des prophètes. C'est *par le moyen* de cette institution nouvelle (διὰ τ. ἐκκλησ.), où se trouve réalisé le plan éternel de Dieu, que doit être portée aujourd'hui à la connaissance des puis-

sances célestes ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ. Ποικίλος, *fertile en ressources, en moyens;* puis *varié, divers, de différentes sortes* (ποικίλαι νόσοι, Matth. 4, 24 — ἐπιθυμίαι, 2 Tim. 3, 6. Tite 3, 3 — δυνάμεις, Hb. 2, 4 — ποικίλη χάρις τ. θεοῦ, « la grâce variée de Dieu, » parce qu'elle se montre par des dons divers, 1 Pier. 1, 6) et πολυποίκιλος = multivarius, *très varié, infiniment varié,* comme τίμιος et πολύτιμος, Matth. 13, 46. Eur. Iph. T. 1149. — Σοφία τοῦ θεοῦ, « *la sagesse de Dieu.* » Σοφός, *savant* (opp. à ἀμαθής); puis *sage,* qui agit avec sens, jugement, raison (opp. à ἀνόητος, Rom. 1, 14, et à μωρός, Rom. 1, 22. 1 Cor. 1, 20). Σοφία désigne alors la sagesse prop. dite, en tant qu'elle pose le but, choisit et ordonne les moyens, tandis que γνῶσις désigne plus spécialement *la connaissance* prop. dite, la science nécessaire à la sagesse. Quand σοφία est seul, il renferme *implicite* les deux idées, qui sont indissolublement liées entre elles, et désigne tout ensemble la science et la sagesse (comme en français le mot *sagesse*), bien que, suivant le contexte, l'accent puisse être mis sur l'une plutôt que sur l'autre. Cette sagesse est appelée ici πολυποίκιλος parce qu'elle se montre sous des formes infiniment variées (*Vulg.:* multiformis), Dieu étant riche en grâces, en conseils et en moyens. La ποικίλη σοφία gnostique n'a rien à faire ici (cont. *Baur*). De là, « *afin de faire connaître aux Principautés et aux Puissances dans les cieux,* c.-à-d. aux puissances célestes, *par le moyen de l'Église,* la nouvelle institution chrétienne où se trouve réalisé le projet de Dieu, *la sagesse infiniment variée de Dieu.* »

Ce verset donne lieu à quelques questions intéressantes auxquelles nous devons nous arrêter. 1° D'abord ce *but* paraît singulier, surprenant. Paul vient de dire que « Dieu lui a accordé la faveur d'annoncer (εὐαγγελίσασθαι) aux Gentils les richesses infinies de Christ, et de les éclairer (φωτίσαι) tous sur l'économie du mystère qui avait été caché de tout temps

en Dieu, » — et il indique le but de cette faveur. Ne devait-on pas s'attendre à ce qu'il dît que son but était « *d'amener les Gentils à l'obéissance de la foi,* » comme Rom. 1, 5. 16, 27 (comp. Act. 26, 18)? Au lieu de ce but, qui est pourtant le but immédiat et naturel, Paul nous transporte sur un terrain tout différent; il nous dit que c'est « *afin de faire connaître actuellement aux Puissances célestes, par le moyen de l'Église, la sagesse si variée de Dieu.* » Il y a certainement là une préoccupation relative aux puissances célestes et à l'Église qui ne peut s'expliquer que par le désir de donner à ses lecteurs un enseignement spécial que Paul juge nécessaire. Déjà précédemment nous avons pu constater cette préoccupation à l'endroit de l'Église. Au début (1, 22. 23), il nous dit que « Dieu a donné Christ comme chef suprême à l'Église, elle qui est son corps, l'œuvre parfaite de celui qui rend tout parfait en tous. » Puis il y revient encore à la fin du second chapitre (2, 16-22) pour nous la présenter comme un édifice, dont Christ est la pierre angulaire, et qui s'élève pour être un temple saint dans le Seigneur, une habitation de Dieu. Il revient encore à cette pensée dans le chap. 4, et nous montre l'Église comme la grande institution pour conduire les hommes à la perfection (4, 3-24). Paul se montre donc conséquent avec ses pensées, quand il nous présente cette institution comme *le moyen* (διὰ τῆς ἐκκλησίας) de faire connaître actuellement la sagesse si variée de Dieu. Nous ne pouvons voir dans ce langage que le désir de rattacher fortement ses lecteurs à l'Église, comme à l'institution magnifique où ils puiseront par la communion avec Christ, qui en est la tête, la sanctification et la perfection. En conséquence, nous soupçonnons qu'il y avait parmi les lecteurs et dans les églises à qui Paul s'adresse des gens qui tendaient à chercher ailleurs et par d'autres moyens la sanctification et la perfection morale. Ce soupçon est pleinement confirmé par

l'épître aux Colossiens. Nous y voyons que cette église était travaillée par des docteurs-philosophes qui cherchaient à détourner les chrétiens *de Christ, qui est la source de toute perfection, et lui-même le chef de toute Principauté et Puissance céleste* (Col. 2, 9. 10), pour les entraîner à chercher la sanctification et la perfection dans un culte des anges et dans des prescriptions ascétiques (Col. 2, 18-23). Ce rapprochement jette en même temps quelque lumière sur la préoccupation de Paul à l'endroit des puissances célestes. Par leurs spéculations transcendentales sur les anges, ces faux docteurs tendaient à rabaisser la haute dignité de Christ, et l'on comprend pourquoi Paul a tenu, par manière prophylactique, à représenter Christ comme élevé au-dessus de toutes les puissances célestes (voy. 1, 21. Cf. Col. 2, 10) et pourquoi, dans notre passage, il donne pour *but* à la prédication du mystère actuellement révélé, *de leur faire connaître actuellement*, par le moyen même de l'Église, cette grande et nouvelle institution fondée par la prédication de l'Évangile, *la sagesse si variée de Dieu*. Bien loin d'occuper une place dans le culte des fidèles pour l'avancement de leur sanctification, ces puissances ont besoin elles-mêmes, pour connaître la sagesse si variée de Dieu, de la contempler réalisée dans l'Église.

2° Une seconde question est de savoir ce qui est porté à la connaissance des puissances célestes. Paul nous dit qu'« il leur a fait connaître aujourd'hui (νῦν), par le moyen de l'Église (διὰ τῆς ἐκκλησίας) la sagesse si variée de Dieu. » Et il ajoute, ℣ 11, « conformément au dessein éternel qu'il a réalisé en Jésus-Christ, notre Seigneur. » La réponse est donc positive ; ce qui a été révélé aux anges, c'est « la sagesse si variée de Dieu. » Il ne saurait y avoir de désaccord sur ce point; mais il règne chez les commentateurs une grande diversité dans l'appréciation des formes diverses par lesquelles cette sagesse s'est signalée (voy. *Harless*, *DeW.*,

Meyer, *Monod*, h. l., *Diodati*, VIe médit., p. 151). Pour arriver à saisir d'une manière un peu précise la pensée de Paul, il faut s'arrêter à deux détails, νῦν et διὰ τῆς ἐκκλησίας.

Cette sagesse si variée leur a été manifestée aujourd'hui (νῦν), c.-à-d. à cette époque où Dieu a réalisé en Jésus-Christ son dessein éternel, son plan de salut pour les hommes pécheurs. Certes les esprits célestes n'ont pas attendu à « aujourd'hui » pour connaître « la sagesse si variée de Dieu : » elle éclate avec trop de magnificence dans la création, et d'une manière assez diversifiée pour qu'elle leur soit connue. Aussi la pensée de Paul n'a-t-elle point cette portée générale ; elle renferme quelque chose de plus particulier et de tout spécial. Ce qui ne leur était point connu, parce que Dieu avait renfermé sa pensée en lui-même depuis la création, et ne l'avait point révélée, c'est *cette sagesse infinie*, qui s'est montrée *actuellement*, quand Jésus, déchirant ces voiles séculaires, est venu illuminer le monde des splendeurs de l'amour de Dieu pour les pécheurs et réaliser le projet éternel de Dieu. C'est l'admirable sagesse qui s'exprime dans cette dispensation que Paul a en vue.

Ce n'est pas tout. Paul dit γνωρισθῇ νῦν διὰ τῆς ἐκκλησίας : c'est *par le moyen de l'Église* qu'elle a été portée à la connaissance des puissances célestes. Détail singulier ! Les anges n'ont-ils pas dû connaître la sagesse de Dieu dans ce mystère, par l'œuvre même de Jésus-Christ ? — Sans doute ; mais c'est dans son application aux hommes et dans son développement dans le monde, c.-à-d. quand ce mystère révélé se réalise dans les faits, que cette sagesse se laisse particulièrement apercevoir dans *son infinie variété*, et l'Église, née de la prédication faite au monde du plan éternel de Dieu, en est la réalisation vivante. L'Église, selon Paul, est la grande institution à laquelle « *Dieu a donné Christ pour chef suprême* » (1, 22); elle est *le corps de Christ :* il en est la tête et les chrétiens en sont les membres.

l'œuvre parfaite de celui qui rend tout parfait en tous (1, 27. Cf. 4, 4-16). C'est là que se trouvent unis désormais à Christ tous ces tisons arrachés du feu par l'amour et la miséricorde de Dieu, tous ces morts rappelés à la vie en Jésus-Christ et sauvés par sa grâce (2, 1-10). Sous ce rapport déjà se montre « la sagesse de Dieu, » par *l'infinie variété* des moyens que Dieu emploie pour amener chaque homme au salut. C'est aussi dans l'Église que la réconciliation s'est faite entre les deux grandes tendances religieuses, autrefois ennemies, de sorte que les Juifs et les Gentils sont unis et font ensemble de l'Église un temple saint (2, 11-22). L'Église où se trouvent réalisés le salut et l'unité pour tous les hommes, cette grande école de sanctification et de perfection (3, 16-19. 4, 4-16), est le monument vivant et parlant de la sagesse de Dieu, qui s'y montre sous les formes les plus variées. Bien plus, on pourrait croire ensuite du τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, ỳ 9, que la pensée de Paul s'étend plus loin. L'Église étant, au point de vue pratique, la réalisation du mystère révélé par Christ, est historiquement le dernier mot de Dieu créateur, l'institution immortelle (Matth. 16, 18) vers laquelle converge toute l'histoire de l'humanité et où elle doit partout aboutir. En conséquence, elle est comme la clef de la pensée créatrice qui a laissé au péché la possibilité de se produire (comp. Rom. 11, 32 : συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ, et l'exclamation : ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ) et la clef de la loi et du régime de loi, qui apparaît ici comme une préparation à la grâce (Gal. 2, 15-25. Rom. 5, 20. 21. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. h. l. Comp. Col. 1, 16) et proclame encore sous ce rapport la πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ.

ỳ. 11. κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων se rapporte, non à πολυποίκιλος (*Anselme*), ni à la πολυποίκιλος σοφία (*Koppe*, *Holtzh.*, *B.-Crus.*), ni au ỳ 9 (*Michael.*), ni à ce qui précède depuis le ỳ 3-10, ou depuis le ỳ 5-10 (*Flatt*, *Morus*); mais à γνωρισθῇ =

« afin que la sagesse si variée de Dieu *fût portée maintenant à la connaissance* des Puissances célestes, *conformément au projet des siècles* » : le temps fixé pour l'exécution du projet séculaire était venu (cf. 1-10).

Πρόθεσις, c'est « *le projet,* » le plan de Dieu pour le salut des hommes (voy. 1, 6. 9. 11, etc. = τὸ μυστήριον); il n'est point l'équivalent de πρόγνωσις (*Vulg.:* secundum præfinitionem sæculorum. *Chrys.:* κατὰ πρόγνωσιν τῶν αἰώνων, προειδὼς τὰ μέλλοντα). Paul l'appelle πρόθεσις τῶν αἰώνων, « *le projet des siècles,* » non pas « *concernant les siècles,* » c.-à-d. les périodes séculaires qui se sont écoulées depuis la création du monde ; projet d'après lequel Dieu n'aurait d'abord élu aucun peuple, puis aurait élu le peuple juif, et enfin aurait appelé au salut Juifs et païens (*Anselme, Corn.-L., Estius, Baumgartner, Semler*) : ce projet concerne le salut des hommes, non les siècles. Le gén. τῶν αἰώνων doit s'expliquer par le contexte et particulièrement par l'expression τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ qui lui vaut cette désignation. La plupart des commentateurs (*Corn.-L., Flatt, Rück., Matthies, Harless, Meier, Bengel, Olsh., DeW., B.-Crus., Schenkel, Bleek, Braune, Monod, Hofm.*) traduisent : « conformément au projet conçu dès le commencement des siècles. » Mais, dans ce cas, Paul aurait dû dire ἀπὸ ou πρὸ τῶν αἰώνων ; de plus, l'intérêt pragmatique n'est pas de rappeler à quelle époque le projet a été conçu, mais plutôt le temps qu'il est resté à l'état de projet avant que Dieu l'ait mis à exécution. De là, « *le projet des siècles,* » c.-à-d. le projet *séculaire,* qui a existé durant des siècles (Ps. 145, 13 : ἡ βασιλεία σου, βασιλεία πάντων τ. αἰώνων, ton règne est un règne qui existe durant tous les siècles. 3 Esd. 4, 40 : ἡ μεγαλειότης τῶν πάντων αἰώνων, sa majesté existe durant tous les siècles), en ce sens que Dieu l'a porté en lui-même durant des siècles, jusqu'à aujourd'hui (*Meyer*). Cela correspond mieux avec ce que Paul vient de dire, τὸ ἀποκεκρυμμ. ἀπὸ τῶν αἰώνων

ἐν τῷ θεῷ. Cf. Rom. 16, 25. Cette correspondance même nous fait repousser comme une importation étrangère l'interprétation de *Baur*, p. 433, qui veut voir dans τῶν αἰώνων des Éons, et qui voudrait introduire ici un langage et des pensées gnostiques.

ἣν ἐποίησεν ἐν* Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν : ἣν se rapporte, non à σοφία (*Jér.*, *Théoph.*, *Luth.*), ni à ἐκκλησία (*Erasme*), mais à πρόθεσιν. Quant à ἐποίησεν, les uns (*Chrys.*, *Ecum.*, *Théodor.*, *Castal.*, *Vatable*, *Bucer*, *Grotius*, *Zachar.*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Holzh.*, *Matthies*, *Olshaus.*, *De Wette*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Meyrick*) prennent ποιεῖν dans le sens de « *faire*, *exécuter* » (2, 3 : τὸ θέλημα ποιεῖν. Matth. 21, 31. Jean 6, 38. Ap. 17, 17 : ποιεῖν τὴν γνώμην. 1 Thess. 5, 24) et traduisent : « *qu'il a exécuté*, *réalisé en Jésus-Christ*, *notre Seigneur.* » — Les autres (*Calvin*, *Bèze*, *Estius*, *Michaelis*, *Morus*, *Flatt*, *Rückert*, *Harless*, *Meier*, *B.-Crus.*, *Monod*, *Hofm.*) traduisent : *lequel* [projet] *il avait formé en Jésus-Christ*, *notre Seigneur* » (És. 29, 15 : βουλὴν ποιεῖν, former un dessein. Marc 3, 6. 15, 1 : συμβούλιον ποιεῖν. Hérodien, 1, 27). *Monod* conteste, il est vrai, la possibilité de donner ici à ποιεῖν le sens de « *faire*, *exécuter*. » Nous disons, en parlant d'une résolution, *faire* pour *exécuter*, lorsque le régime du verbe est la chose qui a été résolue, mais jamais lorsque c'est *l'acte* même de la résolution. » Sans doute; aussi πρόθεσις ne signifie-t-il pas ici l'acte de projeter; il désigne la chose qui a été projetée, le plan conçu (comp. ποιεῖν τὴν γνώμην, Ap. 17, 17). On peut remarquer

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, d'après א*DEKLP, Minn. Ath., Chrys., Théod., Dam. — tandis que *Lachm.*, *Tisch.* lisent *ἐν τῷ Χρ. Ἰησοῦ,* d'après ABC*, 3 Minn., Euthal. Les mss. orientaux sont divisés, tandis que les occidentaux et constantinopolitains appuient la première leçon. On pourrait croire qu'on a omis *τῷ,* parce que Paul dit toujours *ἐν Χρ. Ἰησοῦ,* non *ἐν τῷ Χρ. Ἰησοῦ;* mais si *τῷ* eût été original, il n'aurait pas disparu d'un aussi grand nombre d'instruments.

1° que par l'expression πρόθεσις τῶν αἰώνων, Paul ne nous transporte point à l'époque où le projet a été formé ; il nous rappelle qu'il a duré pendant des siècles en Dieu, ce qui nous conduit au moment de sa réalisation. — 2° que le contexte indique qu'il s'agit positivement d'un projet exécuté, témoin ἐν ᾧ ἔχομεν, etc., ℣ 12. Cela concorde avec le fait que Paul ne dit pas ἐν Χριστῷ (cf. 1, 3), mais ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν, nom qui désigne toujours le Christ historique. Monod n'échappe à cet argument qu'en introduisant lui-même l'idée d'exécution par l'admission d'une ellipse (= « qu'il a conçu *en Christ, et qu'il a réalisé* en Jésus-Christ, notre Seigneur »). — Paul dit que ce projet a été réalisé ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, non pas seulement *par* Jésus-Christ, mais *en* Jésus-Christ, parce que Christ a payé de sa propre personne — et est par cela même *le Seigneur* à qui nous devons obéir.

℣ 12. Paul indique ce que nous devons à Christ. Ἐν ᾧ ἔχομεν, non « par qui » (δι' οὗ, 2, 18), mais « en qui, » dans la communion duquel (voy. 1, 7) nous avons — nous chrétiens : Paul et ses lecteurs, non Paul seul (*Vatable*). Le présent ἔχομεν indique une possession actuelle, provenant de la réalisation en Christ du projet de Dieu et de notre foi (διὰ τ. πίστεως αὐτοῦ). — τὴν παῤῥησίαν καὶ τὴν * προσαγωγὴν sont deux prérogatives bien connues des chrétiens (de là les articles τήν... τήν) et expérimentées par eux. Qu'est-ce que Paul entend par là ?

Παῤῥησία (R. πᾶς-ῥῆσις) désigne ordinairement la liberté de la parole, le franc-parler (libertas in dicendo) et se rend suivant les différents cas par : 1° *liberté* (Act. 28, 31. 2 Cor. 3, 12. Jean 7, 13. 26); 2° *franchise* (Act. 2, 29. Phil. 1, 20. Souvent dans les profanes. Dém. cont. Philip. Orat. 2 (93): ἐγὼ, νὴ τοὺς θεοὺς, τἀληθῆ μετὰ παῤῥησίας ἐρῶ πρὸς ὑμᾶς καὶ οὐκ

* L'article est omis par *Lachm.*, *Tisch.* 8, d'après ℵ*AB, 2 Minn. On l'a retranché comme n'étant pas nécessaire.

ἀποκρύψομαι); παῤῥησίᾳ et ἐν παῤῥησίᾳ, franchement, ouvertement (Marc 8, 32. Jean 10, 24. 11, 14. 16, 25. 29. 18, 20); de là (ouvertement, devant tout le monde) publiquement (Jean 7, 4. 11, 54. Col. 2, 15); 3° *assurance, hardiesse* (Act. 4, 13. μετὰ παῤῥησίας, avec assurance, hardiment, sans être intimidé, Act. 4, 29. 31. ἐν παῤῥησίᾳ, Éph. 6, 19). Il désigne en particulier l'assurance que porte dans ses actes l'homme qui, se sentant la conscience nette, ne redoute rien, n'ayant rien à cacher. Job. 27, 10. Prov. 13, 5 : ἀσεβὴς δὲ αἰσχύνεται καὶ οὐχ ἕξει παῤῥησίαν. Sap. 5, 1 : τότε στήσεται ἐν παῤῥησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος κατὰ πρόσωπον τῶν θλιψάντων αὐτόν. Clém. R. 1 Cor. 34 : ὁ ἀγαθὸς ἐργάτης μετὰ παῤῥησίας (avec assurance : il ne craint aucun reproche) λαμβάνει τὸν ἄρτον τοῦ ἔργου αὐτοῦ, ὁ νωθρὸς οὐκ ἀντοφθαλμεῖ τῷ ἐργατοπαρέκτῃ αὐτοῦ. Dans le N. T., cette *assurance* est attribuée au chrétien, même dans ses rapports avec Dieu et avec le Sauveur. Le chrétien a la conscience en paix avec Dieu : il se sent aimé et il aime ; il va à Dieu et s'adresse à lui avec assurance ; il n'est pas intimidé, il est sans crainte : 1 Jean 2, 28. 3, 21. 4, 17 : ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν (que nous soyons pleins d'assurance) ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως... φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ. 5, 14. 1, Tim. 3, 13. Hb. 3, 6. 4, 16. 10, 19. 35. C'est cette assurance par excellence que Paul désigne ici par la forme absolue τὴν παῤῥησίαν, « *l'assurance* » (*Matthies, Harless, Meier, De Wette, Schenkel, Meyer, Bleek, Braune, Monod, Meyrick*). Elle ne doit pas être restreinte à la liberté dans la prière (*Beng.*: libertatem oris, in orando. *Holzhaus.*). Elle ne se rapporte pas à l'assurance devant les hommes (*Olsh.*), ce qui est hors de contexte. — καὶ τὴν προσαγωγὴν, désigne « *l'accès, l'entrée* par excellence, » c.-à-d. l'entrée auprès de Dieu, notre Père. — Ces deux mots expriment les rapports familiers, si nous osons dire, du chrétien avec Dieu : tous les jours et dans toutes les circonstances de sa vie, il peut sans timidité

se tourner vers Dieu et aller à lui comme l'enfant va à son père.

ἐν πεποιθήσει, « *en toute confiance.* » Πεποίθησις (R. πέποιθα), *persuasion, conviction* (2 Cor. 1, 15); puis, « *assurance, confiance,* » résultant d'une persuasion ou conviction, 2 Cor. 3, 4. 8, 22. 10, 2. Phil. 3, 4. Jos. B. J. 7, 1, 3. Ce mot appartient à la grécité postérieure (Thom. Mag., p. 717. Lobeck ad Phryn., p. 294). Paul indique par là que cette παῤῥησία et cette προσαγωγή du chrétien dans ses rapports avec Dieu, reposent (ἐν) sur une confiance parfaitement justifiée à ses yeux, et sans laquelle elles ne sauraient être : le chrétien est assuré d'être bien accueilli, ayant la conviction parfaite de l'amour de Dieu et de Christ pour lui. *Meyer* renvoie justement à Rom. 8, 38, où cette conviction de Paul est magnifiquement exprimée. On voit par là combien tout ceci est paulinien. Il n'y a pas de motif valable pour rapporter ἐν πεποιθήσει à προσαγωγὴν seulement (*Bengel, Flatt, Baum.-Crusius, Bleek, Braune, Monod, Hofmann*), car la παῤῥησία, comme la προσαγωγή, reposent sur cette même base. — διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ se rapporte à ἐν ᾧ ἔχομεν, et exprime le moyen par lequel (διά) nous arrivons à la possession de ces prérogatives que nous trouvons en Jésus-Christ : « *par la foi en lui* » (πίστις, voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 3, 22. I, p. 300).

On se demande pourquoi Paul relève ces biens-là, *l'assurance* et *l'accès* auprès du Père, plutôt que la possession du bien suprême, *le salut*, qui est pourtant le but final du projet éternel de Dieu réalisé en Jésus-Christ (ỳ 11), et pour la prédication duquel Paul a été élu apôtre (ỳ 8). Cela doit tenir au but pragmatique qu'il poursuit en écrivant à ses lecteurs. Il a le désir de mettre en relief les prérogatives qui sont leur partage en Jésus-Christ pour la sanctification de leur vie, ce qui doit être en opposition avec certaines idées que de faux docteurs voudraient introduire, et que lui, par son instruction, cherche à repousser. Or cette assu-

rance du chrétien qui peut aller librement à son Dieu, auprès duquel il est certain d'être bien accueilli, n'est-elle pas opposée à cette manière toute méticuleuse de rechercher la sainteté par des pratiques légales, minutieuses, ascétiques (comme l'abstinence de tels ou tels mets, etc.), qui tendent à ôter au chrétien dans ses rapports avec Dieu cette franche allure d'un cœur en paix avec son Dieu? De plus, en accentuant que c'est dans *la communion de Jésus-Christ, notre Seigneur,* qui a réalisé le projet de Dieu, que toutes ces prérogatives se puisent, n'est-ce pas dire, *sotto voce*, que le culte des anges, auquel ces docteurs provoquent, est parfaitement inutile au chrétien et un abandon de la vraie source de la sanctification? Il nous semble que Paul, tout en s'en tenant purement aux principes, les présente toujours pragmatiquement, de manière à éloigner de plus en plus ses lecteurs des erreurs ambiantes et des fausses doctrines prônées dans les églises par certains docteurs.

℣ 13. Nous avons vu (3, 1) que Paul, après avoir dit : « C'est pour cela que moi, Paul, le prisonnier de Christ pour vous, Gentils, » laisse la proposition inachevée, parce que, entraîné par les mots « pour vous, Gentils, » il entre dans une parenthèse relative à son apostolat. Malheureusement, au lieu d'être brève et de lui permettre d'achever régulièrement sa proposition, cette parenthèse s'allonge jusqu'au ℣ 12. C'est donc ici, ℣ 13, qu'il devrait revenir à la pensée du ℣ 1 et l'achever — non en fermant la parenthèse et en terminant la proposition commencée, ce qui est devenu impossible par la longueur de l'incidente, mais tout au moins en revenant à la pensée elle-même pour la donner tout entière. Ce n'est point ce qui arrive. Paul est encore tout entier à la pensée de son apostolat, et alors même que l'idée de ses souffrances lui revient, c'est encore en regard de ses lecteurs qu'il en parle. Le point de départ (℣ 1) est pour le moment complètement oublié.

Διό, « *c'est pourquoi, en conséquence* » de ce qu'un pareil ministère m'a été confié par la grâce de Dieu pour les Gentils. — Il ne peut pas se rapporter au ŷ 12 (*Musculus, Corn-L., Estius, Grotius, Matthies, Meier, Bleek, Braune, Monod*), qui n'est, dans le contexte, qu'une idée secondaire. D'ailleurs, on ne saurait dire : « *en conséquence de ce* que nous avons en Christ l'assurance et l'accès auprès du Père... *je vous prie de ne pas* ou *je prie Dieu que vous ne vous laissiez pas décourager.* » L'un n'est pas la conséquence de l'autre. Διὸ se rapporte au paragraphe ŷ 2-12, qui traite du ministère de Paul et forme un tout (*Flatt, Olshaus., Meyer, Hofmann*), non au paragraphe ŷ 8-12 seulement (*Théoph., Jér., Rück., Harless, De W.*). — αἰτοῦμαι μὴ ἐκκακεῖν * ἐν ταῖς θλίψεσί μου ὑπὲρ ὑμῶν a été interprété de deux manières différentes. Les uns (*Vulg., Chrys., Ecumen., Théoph., Pélage, Ambros., Jér. 2, Erasme, Luth., Calv., Bulling., Corn.-L., Grotius, Wolf, Koppe, Rosenmüller, Flatt, Matthies, Meier, Schenkel, Meyer, Bleek, Monod, Meyrick*) traduisent : « Je *vous* prie de ne pas *vous* laisser décourager par les afflictions que j'endure pour vous. » Les autres (*Syr., Théod., Jér. 1. Bengel, Semler, Rück., Harless, Olsh., B.-Crus., Braune, Hofm.*) traduisent : « Je prie *Dieu* de ne pas *me* laisser décourager par les afflictions que j'endure pour vous. » *Meyer* objecte avec raison contre cette dernière manière : 1° que rien dans le contexte n'indique qu'on doive sous-entendre τὸν θεόν, de sorte que αἰτοῦμαι, employé ici seul, laisse plutôt supposer que la prière de Paul s'adresse à ses lecteurs (cf. δέομαι,

* *Lachm., Tisch., Rück., Bleek,* préfèrent ἐγκακεῖν (ℵABD*) à ἐκκακεῖν (CEFGKLP) et font de même dans tous les passages où ce verbe se rencontre, Luc 18, 1. 2 Cor. 4, 1. 16. Gal. 6, 9. 2 Thess. 3, 13. C'est la forme usitée dans les auteurs profanes, tandis que ἐκκακεῖν (sauf Polyb. 4. 19. 10) ne se trouve guère que dans le N. T. et les Pères. Cela même nous porte à croire que ἐγκακεῖν est une correction alexandrine (*Harless, Meier, Meyer*). La signification du reste est la même.

2 Cor. 5, 20. 10, 2. Hb. 13, 19). Dans les exemples cités en faveur de l'omission de τὸν θεόν (Act. 7, 46. Col. 1, 9. Jaq. 1, 6), le contexte montre, au contraire, qu'il s'agit de Dieu. 2° ἥτις ἐστὶ δόξα ὑμῶν renferme un motif pour ses lecteurs, bien plutôt que pour Paul lui-même. 3° μου après ἐν ταῖς θλίψεσι est superflu, si Paul demande pour lui-même de ne pas ἐκκακεῖν. C'est le contraire s'il prie ses lecteurs de ne pas se laisser décourager, parce que *lui* souffre pour eux. Le rapprochement de μου et de ὑπὲρ ὑμῶν est parfaitement en place. Si l'on reproche à l'une l'absence de ὑμᾶς, on peut reprocher à l'autre l'absence de ἐμὲ. Voyez sur l'absence de ὑμᾶς (2 Cor. 5, 20. 10, 2. Hb. 13, 19. Éph. 2, 10). Ajoutons 4° que le ỳ 14, τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου, etc., ne se comprend bien qu'avec la première interprétation. 5° que le contexte n'est pas favorable à la seconde. On dit : *ut pro se primum*, *tum* (ỳ 14) *pro Ephesis*, *orat*. Mais on ne comprend guère comment, après ce que Paul vient de dire de son apostolat, il ajouterait qu' « il demande à Dieu de ne pas perdre courage » (cf. Col. 1, 24), ce qui d'ailleurs n'est pas dans ses sentiments ordinaires (cf. Phil. 2, 17. 2 Cor. 2, 1. 16. 5, 6); puis au ỳ 14, il se mettrait à prier Dieu pour que ses lecteurs soient fortifiés à leur tour. On comprend parfaitement, au contraire, qu'il commence par prier ses lecteurs de ne pas se décourager à la vue des afflictions de leur apôtre, et qu'il continue en priant Dieu de les fortifier. Ἐκκακεῖν se dit de celui qui se lasse dans ses efforts et s'abandonne par manque d'énergie, *se lasser de*, Luc 18, 1. Gal. 6, 9. 2 Thess. 3, 13; *perdre courage*, *se laisser aller au découragement*, 2 Cor. 4, 1. 16. De là, « *je vous prie de ne pas vous laisser aller au découragement* » (cf. 6, 22 : καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν).

ἐν ταῖς θλίψεσί μου, pp. « *dans mes afflictions*. » Ἐν indique les circonstances dans lesquelles Paul se trouve et qui ne doivent pas les décourager (Col. 1, 24 : χαίρειν ἐν. Matth. 6,

7. Ælien. Anim. 11, 31. Dio Cass. 25, 5), ce qui revient au fond à dire « *par mes afflictions.* » — ὑπὲρ ὑμῶν, « *pour vous,* » non « *à cause de vous* » (*Calvin, Bèze, Piscator, Estius, Kop., Flatt*), ni « *dans votre intérêt*, pour votre bien » (*Grotius, Wolf, Harless, DeWette, Schenkel*); mais « *par amour pour vous* » (voy. 3, 1). Les lecteurs sont donc bien des ethnico-chrétiens. Ces mots se relient, non à αἰτοῦμαι (*Harless*), mais à ἐν ταῖς θλίψεσι, sans qu'il soit besoin d'un article de liaison, puisqu'on dit θλίβεσθαι ὑπὲρ (2 Cor. 1, 6. Cf. Col. 1, 24). Paul étant l'apôtre des Gentils, et souffrant de ce fait des persécutions, c'est pour les Gentils, partant pour ses lecteurs, qu'il souffre, et il désire que ses afflictions ne viennent pas leur ôter l'énergie de professer l'évangile et de confesser le nom de Christ. Loin de là, ses souffrances sont une gloire pour eux ! — ἥτις ἐστὶ δόξα ὑμῶν est une réflexion encourageante, une sorte de motif à l'appui de αἰτοῦμαι. Le relatif ἥτις s'est accordé, par une sorte d'attraction, avec le substantif suivant, δόξα (voy. 1, 14), ce qui fait qu'on est en désaccord sur son antécédent. Quelques-uns des partisans de la seconde interprétation (*Théod., Bèze, Harless, Olsh., Hofm.*) le rapportent à μὴ ἐκκακεῖν (= ὃ scil. μὴ ἐκκακεῖν ἐστι δόξα ὑμῶν) = « *c'est*, c.-à-d. mon non-découragement *est votre gloire.* » Mais c'est bien plutôt la gloire de Paul que ce n'est la leur : ça leur est utile, mais on ne saurait dire que ça leur soit glorieux. Ἥτις doit se rapporter à ταῖς θλίψεσί μου (= αἵτινές εἰσι δόξα ὑμῶν) = *elles* [mes afflictions] *sont votre gloire* (*Braune, Calv., Bucer, Estius, Corn.-L., Grot., Koppe, Rosenm., Flatt, Rück., Matthies, Meier, De W., B.-Crus, Bleek, Braune*). Souffrir les persécutions et la prison pour sa foi, c'est glorieux : glorieux pour l'apôtre d'abord, puis, pour les chrétiens de la Gentilité. La gloire du maître rejaillit sur ses disciples (cont. *Harless, Olsh., Schenkel*). Les chrétiens de tous les temps se sont fait gloire de leurs martyrs, surtout quand ces martyrs ont

été des apôtres, les fondateurs de leurs églises. On honore une sainte cause en souffrant pour elle, et tous ceux qui appartiennent à cette sainte cause s'honorent de ceux qui l'ont soutenue au prix de leur sang. Ἥτις exprime une nuance de plus que ἥ, il relève la qualité = « *elles qui, afflictions telles que*, etc. (voy. 1, 23).

ỳ 14. Dans ce verset, Paul passe à une idée nouvelle. On pourrait croire qu'il revient à la pensée du ỳ 1, qu'il a laissée inachevée, et c'est le sentiment d'un grand nombre de commentateurs, qui considèrent le τούτου χάριν du ỳ 1 (*Luth.*, *Piscat.*, *Calixte*, *Corn.-L.*, *Estius*, *Homberg*, *Beng.*, *Baumg.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Olshaus.*, *DeWette*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Winer*, Gr. p. 526, *Lachm.*). Nous ne saurions admettre cette explication, parce que, non seulement, il n'y a aucune particule de reprise (δέ, οὖν), mais encore parce que τούτου χάριν se lie trop directement au ỳ 13; *c'est pour cela*, c.-à-d. pour que ses lecteurs ne se laissent pas décourager, *que* Paul se tourne vers Dieu et lui demande tout d'abord de les fortifier intérieurement. L'apôtre, pour le moment, a complètement oublié son point de départ (ỳ 1) et se laisse aller à un mouvement esthétique touchant et solennel. Le sentiment de la grandeur de la charge que Dieu lui a confiée, presse si vivement son cœur, qu'avant de faire acte d'apôtre en se mettant à exhorter ses lecteurs, il sent le besoin d'élever son âme à Dieu et d'appeler sur eux à genoux les bénédictions du Père, — « qu'il les fortifie intérieurement, en sorte que Christ habite en leurs cœurs (ỳ 14-17); qu'ils soient enracinés dans l'amour, afin d'être parfaits » (ỳ 17-19), — puis son émotion s'achève dans une glorification de Celui qui peut tout sur les cœurs. On reconnaît à ce mouvement l'âme noble de Paul.

κάμπτω τὰ γόνατά μου, « *je fléchis les genoux:* » c'est l'attitude du suppliant. Paul la prend spirituellement : « a signo, rem denotat, » *Calv.* Il ne prie pas seulement Dieu, il le

supplie humblement. — *πρὸς τὸν πατέρα* *: Πρὸς, au lieu du datif (Rom. 11, 4. 14, 11), indique qu'il fléchit les genoux en se tournant *vers*, du côté de Celui à qui il adresse sa supplication. L'expression *ὁ πατήρ*, employée d'une manière absolue, « *le Père,* » à la place de celle de *Dieu*, doit mettre en relief la paternité de Dieu, résultant de son plan de salut (voy. 2, 18); elle ne signifie pas « le Père » dans le sens du « Créateur de tous les êtres » (*Olshaus.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Reuss*, p. 181).

ỷ 15. *ἐξ οὗ*, scil. *πατρός*, « *duquel Père.* » *Calv.*, *Muscul.*, *Hammond*, *Cramer*, etc., *Reiche*, Comm. crit., p. 166, qui retiennent la variante *τ. κυρ. ἡμ. Ἰησ. Χριστοῦ*, rapportent *ἐξ οὗ* à *Ἰησοῦ Χριστοῦ*. A tort : Paul s'agenouille mentalement devant Dieu et le prie ; seulement, au lieu de l'appeler « Dieu, » il l'appelle le « Père de notre Seigneur Jésus-

* *Elz.*, *Griesb.*, *Wettstein*, *Reiche*, comm. crit., p. 154. *Estius*, *Wolf*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Holzh.*, *De W.*, *Hofm.* ajoutent (d'après DEFGKL, Minn. it. vulg. syrr. goth. arm. Ps. Just. Ephr. Bas. Chrys. Théod., Victorin, Ambrosiast.) *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χριστοῦ* — tandis qu'il est omis par *Lachm.*, *Tisch.*, *Beng.*, *Grot.*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod* (d'après ℵ*ABCP, 17. copt. éth. ar. Cyr. Epiph. Euth. Jér.), avec raison. — 1° On ne voit pas quel grave motif aurait pu faire supprimer ces mots dans un aussi grand nombre de mss. anciens, de versions et de Pères. *Reiche* pense que cela peut tenir à ce que l'expression *πατέρα* seule paraissait plus convenable, comme 2, 18. Mais cette convenance n'apparaît guère. Il croit encore qu'on les a supprimés parce qu'on liait plus facilement *πατέρα* à *ἐξ οὗ*, qu'on rapportait à tort à *πατέρα*. Mais la présence de *τ. κυρ. ἡμ.*, etc., n'empêchait pas la liaison. 2° D'autre part, l'emploi de *τὸν πατέρα* dans le sens absolu est rare (2, 18 Col. 1, 12) et la glose *τοῦ κυρ. ἡμῶν Ἰησ. Χριστοῦ* se présentait facilement comme réminiscence d'une formule assez usitée Éph. 1, 3. 17. Col. 1, 3. Rom. 15, 6. 2 Cor. 1, 3. 11, 31. 3° On peut remarquer que partout où se rencontre cette parole *πατρός τ. κυρ. ἡμῶν*, elle est invariablement précédée de *θεοῦ*, qui manque précisément dans notre passage : ce qui semblerait indiquer qu'elle y a été introduite après coup. 4° Enfin la présence de cette variante, en même temps que *ἐξ οὗ*, amène, dans la paternité de Dieu, deux points de vue qui ne s'accordent pas.

Christ, » de sorte que τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ. ne figure là que pour déterminer ὁ πατήρ; c'est donc à πατὴρ que ἐξ οὗ doit se rapporter. Plusieurs de ceux qui conservent la variante le reconnaissent (*Estius*, *Wolf*, *Bengel*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *DeWette*).

πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται : ὀνομάζεσθαι ἐκ, prop. « *tirer son nom de*, *être nommé d'un nom tiré de*, » Hom. Il. 10, 68 : πατρόθεν ἐκ γενεῆς ὀνομάζων ἄνδρα ἕκαστον. Xén. Mem. S. 4, 5, 12 : ἔφη καὶ « τὸ διαλέγεσθαι » ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι. Soph. Ed. R. 1036 : ὥστ' ὠνομάσθης ἐκ τύχης ταύτης, ὃς εἶ. Plusieurs commentateurs (*Théoph.*, *Ecumenius*, *Bullinger*, *Bucer*, *Menoch.*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Rück.*, *Matthies*, *Schenkel*) pensent que ὀνομάζεσθαι ἐκ a ici une signification *prægnans*, en vertu de laquelle il signifie « *tirer son nom et son origine de*; » en conséquence, ils traduisent : « duquel πᾶσα πατριὰ tire son origine, son existence. » *Holzhausen* va même jusqu'à lui donner le sens de « *être appelé* à l'existence (= καλεῖσθαι), *être créé* (= « par lequel πᾶσα πατριὰ a été appelée à l'existence, a été créée »). *Harless* observe avec raison qu'il y a ici une double erreur : d'abord ὀνομάζεσθαι ἐκ ne se rencontre jamais dans ce sens, et les exemples cités à l'appui Éph. 1, 21. 5, 3, le démontrent. Ensuite καλεῖσθαι ne prouve rien pour ὀνομάζεσθαι. Καλεῖν, *appeler* pour faire venir, peut s'appliquer à l'acte créateur (És. 41, 4. 48, 13. Sap. 13, 11); mais même alors il ne signifie pas « *créer*. » Ὀνομάζειν, *nommer*, prononcer le nom de, ou appeler par le nom de, ne le peut pas, surtout avec ἐκ (voy. Harless, p. 309. Meyer, p. 159). — *Reiche* (comm. crit., p. 162. Cf. *B.-Crus.*) donne à ὀνομάζεσθαι ἐκ le sens de « *porter le nom de quelqu'un*, » ce qui est une idée différente de « tirer son nom de quelqu'un, » et ce que ὀνομάζ. ἐκ ne signifie pas; puis il le prend dans un sens métaphorique et religieux : « *porter le nom de Dieu*, » pour dire « *appartenir à Dieu*.

être son adorateur, » Dei esse cultorem, Deum Dominum suum profiteri, ejus cultui et venerationi addictum esse = עַל שֵׁם יְהוֹה נִקְרָא, És. 43, 1. 48, 1. 65, 1. Act. 9, 15. 21. 15, 17 : ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς. Dans aucun de ces passages nous ne voyons figurer ὀνομάζεσθαι ἐκ, mais seulement ἐπικεκλῆσθαι τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ, ce qui est tout différent, et signifie « *être appelé du nom de Dieu,* » c.-à-d. être appelé le peuple de Dieu, etc.[1] — Il faut donc revenir au sens de « tirer son nom de, » et traduire : « *duquel* (πατρός) *toute* πατριὰ *dans les cieux et sur la terre tire son nom.* » — Quel nom ? La réponse est évidente, c'est le nom même de πατριὰ qu'elle porte, et qui vient de πατήρ (cf. amor, ex quo amicitia nominatur. Cic. De amicit. 8) — non celui de « fils de Dieu » (*Bèze :* appellationem filiorum Dei sortitur. *Piscator, Grot., Beng., Michael., Wolf, Zachar., Morus :* nam et angeli et nos dicimur τέκνα θεοῦ. *Kop., Rosenm., Flatt, Olsh.*) ou tel autre qui ne dérive pas de πατήρ[2]. *Reiche* (p. 165) objecte qu'il aurait fallu répéter πατριὰ ou ajouter οὕτως : cela n'est point nécessaire; les mots tout seuls (πατήρ, πατριά) suffisent bien (de même *Théod., Dam., Théoph., Ecumen., Jér., Schenkel, Meyer, Bleek, Braune,* etc.).

[1] *Reiche* traduit : « *C'est dans ce but que je fléchis les genoux devant le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, de qui* [Jésus-Christ] *toute famille dans les cieux et sur la terre porte le nom,* » c.-à-d. lui est soumise, lui rend vénération et culte. » Ceci serait dit au point de vue idéal de ce qui sera un jour et a déjà commencé; de sorte que Paul en parle comme s'il en contemplait déjà la réalisation. — Mais 1° *ἐξ οὗ* ne peut pas se rapporter à Jésus-Christ. 2° *ὀνομάζεσθαι ἐκ* n'a pas d'autre signification que celle de « tirer son nom de » : ce qui change totalement la pensée. 3° La paronomasie entre *πατήρ* et *πατριὰ* a disparu : pourtant elle est évidente. 4° On ne voit pas à quoi ce détail relatif à Jésus-Christ peut se rapporter dans ce contexte : rien ne le motive, ni ne le justifie.

[2] *Hofmann,* p. 131, pense que chaque *πατριὰ* a un nom qui lui est propre et tiré de celui du père de sa race; ainsi les êtres célestes for-

πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ne doit pas se traduire par « *toute la πατριὰ dans les cieux et sur la terre* » (= πᾶσα ἡ πατριά), comme s'il n'y avait qu'une seule πατριὰ formée de tous ceux qui sont dans les cieux et de ceux qui sont sur la terre (*Michael.*, *Nasselt*, *Zachariæ*, *Wolf*, *Morus*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier*, *Olsh.*) — ni « *toute πατριά, celle qui est dans les cieux et celle qui est sur la terre* » (= πᾶσα πατριά, ἡ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἡ ἐπὶ γῆς), comme s'il y en avait deux, l'une au ciel, l'autre sur la terre (*Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Grot.*, *Holzh.*, *Monod*, p. 190 [1]). Il faut traduire : « *toute πατριὰ dans les cieux et sur la terre* » (voy. *Winer*, Gr. p. 105), ce qui indique plusieurs πατριαί, soit au ciel, soit sur la terre. — Que signifie πατριά? Il signifie prop. la longue suite des ancêtres, *la race*, *la famille* = prosapia, Hérod. 2, 143 : ἀναδήσαντι τὴν πατριὴν ἐς ἑκκαιδέκατον θεόν. 3, 75 : ἐγενεηλόγησε τὴν πατριὴν τὴν Κύρου; puis, *la famille*, le groupe de ceux qui descendent d'un même père, Luc 2, 4. Chez les Hébreux, chacune des tribus (φυλαί, מַטּוֹת) se divisait en πατριαὶ ou *familles* (מִשְׁפָּחוֹת), et chaque famille en οἶκοι, maisons ou feux (בֵּית־הָאָבוֹת). Enfin, comme chez les Orientaux, on envisage, en général, chaque nation comme provenant primitivement d'une seule souche paternelle, ce mot πατριὰ s'est employé d'une manière générale comme

ment une πατριὰ qui porte le nom de בְּנֵי־אֱלֹהִים; les hommes en forment une autre, nommée בְּנֵי־אָדָם, dans laquelle on peut distinguer d'une part, la race d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; d'autre part, les différentes races de la Gentilité. Paul dirait que le nom de chacune de ces *πατριαὶ lui vient de Dieu*, parce que Dieu lui a donné l'origine d'après laquelle elle a été dénommée. Mais ὀνομάζεσθαι ἐκ ne signifie pas *devoir son nom à*, mais *être nommé d'un nom tiré de*.

[1] *Wettstein*, *Grot.*, *Morus*, *Holzh.* rapprochent cette pensée d'un enseignement des Rabbins, qui distinguaient « la famille de Dieu » en « famille supérieure » (les anges), et en « famille inférieure » (les Juifs). C'est sans valeur aucune pour notre passage. Voy. *Reiche*, p. 159. Note 17.

équivalent de *tribu, peuple, nation*, Act. 3, 25 : πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς, toutes les familles, c.-à-d. toutes les nations de la terre (comp. Gen. 13, 3 = φυλαί. מִשְׁפָּחֹת, et Gen. 22, 18 = τὰ ἔθνη, גּוֹיִם). 1 Chron. 16, 28. Ps. 95, 7. 21, 28 : πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν = עַמִּים ou מִשְׁפְּחוֹת־גּוֹיִם, toutes les familles, c.-à-d. tous les peuples qui composent les nations. Hérod. 1, 200 : εἰσὶ δὲ αὐτῶν [Βαβυλωνίων] πατριαὶ τρεῖς (trois peuples), αἳ οὐδὲν ἄλλο σιτέονται εἰ μὴ ἰχθῦς μοῦνον. Πατριὰ ne signifie pas « *paternité* » (*Vulg.*: paternitas, πατρότης[1]. — En conséquence, les πατριαὶ ἐπὶ γῆς, ce sont les groupes divers formés par les hommes et désignés ordinairement par les noms de tribus, peuples, nations, mais appelés aussi πατριαί, *familles*, dans un sens large et général, comme Act. 3, 25 : πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς, « toutes les familles de la terre, » pour dire tous les peuples, toutes les nations de la terre. Ce nom de πατριὰ vient de πατήρ. Paul, laissant le sens étymologique ordinaire, qui rapporte ce mot au πατὴρ qui est la souche du peuple, le rapporte à Dieu, le créateur des hommes, qui est pour eux un πατὴρ ensuite de son plan de salut, qui les concerne tous, et, faisant remonter πατριὰ à ce πατὴρ suprême, il dit ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ... ἐπὶ τῆς γῆς ὀνομάζεται. Quant aux πατριαὶ ἐν οὐρανοῖς, nous disons de même — en nous laissant guider, comme c'est naturel, par ce que nous venons de dire des πατριαὶ ἐπὶ τῆς γῆς, — que ce sont les groupes divers formés par les êtres qui peuplent le ciel, en particulier les anges[2], groupes qui, quel que soit d'ailleurs le nom qu'on leur donne ordinairement (ἀρχαί, ἐξουσίαι, κυριότητες, θρόνοι), sont appelés ici πατριαὶ,

[1] Voyez sur ce point *Reiche*, p. 157, note 11. *Harless*, p. 311.

[2] D'après les idées courantes, le ciel que Dieu habite est représenté comme le séjour d'une foule innombrable de créatures : avant tout des anges (ἄγγελοι), qui se comptent par myriades (Hb. 12, 22. Ap. 5, 11. 9, 6. Jud. 15), et parmi lesquels Paul distingue des classes diverses sous les noms de ἀρχαί, ἐξουσίαι, κυριότητες, θρόνοι (voy. Col. 1, 16). Il est

dans un sens large et général, « *les familles qui sont dans les cieux.* » Dieu, qui est leur créateur, est aussi leur Père, ce qui fait dire à Paul ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς ὀνομάζεται.

En conséquence, nous traduisons : « *c'est dans ce but* (c.-à-d. pour que vous ne vous découragiez pas) *que je fléchis les genoux devant le Père, — de qui toute famille dans les cieux et sur la terre tire son nom* (de famille), — *afin qu'il vous donne*, etc. » (*Harless, DeWette, Schenkel, Meyer, Bleek*). Cette traduction rend imparfaitement la pensée, parce que nous ne possédons pas en français, pour dire *famille,* un mot qui dérive de *père ;* tandis que dans l'original le mot πατριὰ est choisi précisément pour jouer avec le mot πατήρ, afin d'exprimer rapidement et d'un seul mot, par l'étymologie même, qui sert de porteur, un rapport de paternité entre celui que Paul appelle d'une manière absolue *le Père*, et tous les êtres vivants, soit au ciel, soit sur la terre, les anges et les hommes.

Venons-en maintenant à la pensée de Paul.

Quel en est le sens et la portée dans ce contexte? C'est là le difficile et l'origine de toutes les diversités de traduction. — *Meyer* pense que « Paul, au lieu de dire : *je fléchis* « *les genoux devant le Père des anges et des hommes*, a « recours, pour donner à sa pensée plus de relief, à une « paronomasie, en disant : *je fléchis les genoux devant le* « *Père, duquel toute famille dans les cieux et sur la terre* « *tire son nom* — savoir le nom de πατριά, parce que Dieu « est le Père de toutes ces πατριῶν. » — On se demande alors

vrai qu'on ne les trouve pas ailleurs désignées par le nom de πατριαί. On place aussi dans le ciel tous les bienheureux qui ont été jugés dignes d'y entrer, notamment, d'après Hb. 12, 22. 23, « l'assemblée des premiers-nés dont les noms sont écrits dans le ciel et les âmes des justes exaltés. » Quant aux puissances du mal que Paul place dans le ciel atmosphérique (voy. Éph. 6, 12), elles sont hors de considération ici; d'ailleurs elles n'appartiennent pas au ciel, qui est le séjour de Dieu, des saints et des bienheureux.

si ὁ πατὴρ est simplement dans le sens de Père, c.-à-d. de créateur (comme *Bleek* et les commentateurs qui donnent à ὀνομάζεσθαι ἐκ, le sens de « tirer son origine, son existence de, » *Théophyl.*, *Ecumen.*, *Bullinger*, *Bucer*, *Estius*, *Morus*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Rück.*, *Matthies*, *Schenkel*), en sorte que la proposition de Paul reviendrait à dire : « C'est dans ce but que je fléchis les genoux devant *le Créateur*, de qui *toute créature* dans les cieux et sur la terre tire son nom (de créature). » Mais il est évident que quelle que soit la vérité de ce fait, ce n'est pas la pensée de Paul. Les mots ὁ πατὴρ et πατριὰ expriment une idée et un sentiment différents de ὁ κτίσας et κτίσις, un rapport plus intime et bien plus doux que celui de Créateur à créature, nous voulons dire celui de Père à enfant. D'ailleurs, cela ne va pas au contexte, car ce n'est pas proprement à Dieu, comme créateur de tous les êtres, que Paul adresse sa prière et demande de fortifier ses lecteurs par son *Esprit :* il supplie *le Père :* il est sur le terrain chrétien. *Meyer* le reconnaît. « Ce ἐξ οὗ « (scil. πατρός), dit-il, indique un πατρόθεν supérieur à celui « de la simple création. Ce nom de πατριαὶ, donné aux anges « et aux hommes, indique que Dieu est leur Père ; il s'ap- « plique, non seulement aux différents groupes des anges, « qui, dès l'origine, sont et demeurent des υἱοὶ θεοῦ ; mais « encore aux nations, attendu que ce ne sont pas les Juifs « seulement, mais toutes les nations païennes qui ont part à « la υἱοθεσία chrétienne et sont συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ « συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν τῷ Χριστῷ (ỳ 6). » Mais il est évident que cette dernière affirmation n'est pas conforme aux faits, et, il faut le dire, c'est précisément ce point qui a toujours causé la difficulté de ce passage et a porté les commentateurs à rapporter l'idée de *père* à celle de *créateur*. *Meyer* pense résoudre la difficulté en prétendant que Paul parle au point de vue *idéal* du plan de Dieu réalisé, réalisation qui a déjà commencé parmi les nations, se développe et

s'achèvera un jour. Cela nous paraît difficile à admettre. — *Harless* cherche à y remédier en restreignant la portée de la parole de Paul et en ne l'appliquant qu'aux πατριαί, qui sont de *véritables* πατριαί, « attendu que celui qui porte le nom du « Père [Paul dit : *qui tire son nom du Père*] doit être un « *véritable* enfant de Dieu » (p. 313). Mais cela est tout à fait arbitraire : Paul n'a pas dit : ἐξ οὗ πᾶσα ἀληθὴς πατριά, etc. — C'est pressés par cette même nécessité que bon nombre de commentateurs (voy. plus haut) ont cru devoir recourir à une modification dans le sens de πᾶσα πατριά, et en ont fait l'équivalent, les uns de πᾶσα ἡ πατριά (= « *de qui toute la famille* [la famille de Dieu], *dans les cieux et sur la terre, tire son nom* »); les autres, de πᾶσα πατριά, ἡ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἡ ἐπὶ γῆς (= *de qui toute famille, celle* [la famille de Dieu] *qui est dans les cieux, et celle* [la famille de Dieu] *qui est sur la terre, tire son nom*[1]).

Nous comprenons un peu différemment la pensée de l'apôtre. Si Paul se fût borné à dire : « *c'est dans ce but que je fléchis les genoux devant le Père, afin qu'il vous donne, selon les richesses de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son esprit*, etc., » sa parole n'aurait élevé aucune difficulté. Alors même qu'il ne dit pas d'une manière définie « devant *notre* Père, » — le Père de Paul et de ses lecteurs, ou le Père des chrétiens, pour qui il est réellement un père en Christ, — et qu'il dit d'une manière absolue « devant *le Père*, » — le Père suprême, nous comprenons fort bien qu'il parle au point de vue de cette paternité divine qui nous a été révélée dans son plan de salut (μυστήριον) et ma-

[1] Ces traductions nous font comprendre comment *Bèze*, *Calov*, *Baumg.*, *Storr*, *Wolf*, *Flatt* ont pu croire que Paul parlait des *bienheureux* ou *élus* dans le ciel et des *élus* sur la terre. Ils écartent ainsi les anges de la pensée de Paul. *Luther* traduit : « qui est le Père de tout ce qui s'appelle du nom d'enfant dans le ciel et sur la terre. » C'est une modification de la pensée de Paul.

nifestée d'une manière touchante en Jésus-Christ. Cette paternité est universelle, car dans le plan de Dieu, *elle est destinée* à tous les hommes [1]; elle est même absolue, en ce sens qu'elle s'étend à toutes les créatures du ciel. Paul nous a dit que Dieu, dans cette économie, a le dessein « *de réunir* (ἀνακεφαλαιώσασθαι) *toutes choses en Christ, les choses qui sont au ciel et celles qui sont sur la terre,* » c.-à-d. de grouper autour de sa personne et sous son autorité tous les êtres vivants, soit les êtres célestes, soit les êtres terrestres (voy. Éph. 1, 10).

Que tel soit le point de vue de Paul, dans notre passage, nous n'en faisons aucun doute : la mention des πατριαὶ ἐν οὐρανοῖς, accolée à celle des πατριαὶ ἐπὶ γῆς, le fait assez voir. Mais au lieu de se borner à dire : « *c'est dans ce but que je fléchis les genoux devant le Père, afin qu'il vous donne*, etc., » Paul interjette en passant un détail inattendu : « *c'est dans ce but,* dit-il, *que je fléchis les genoux devant le Père, — de qui toute famille* (πατριά) *dans les cieux et sur la terre tire son nom* (de πατριά), — *afin qu'il vous donne,* etc. » Pourquoi ce détail ? Quelle en est la valeur et la portée dans ce contexte ? — Entraîné par le sentiment de la grandeur de son apostolat, ainsi que de la tâche magnifique à laquelle Dieu l'a appelé à travailler chez les Gentils pour réaliser son plan de salut parmi les hommes, Paul, avant d'adresser ses exhortations à ses lecteurs, sent le besoin de les recommander à la bénédiction de Dieu. Son cœur le porte ainsi vers Dieu dans le sentiment de cette paternité universelle, suprême, révélée par le plan des miséricordes divines, et il l'appelle d'une manière absolue, le *Père.* Au moment même de cette contemplation, une idée

[1] Ce point de vue n'est point celui des docteurs prédestinatiens; mais nous avons démontré (*Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 204) que c'est le point de vue de saint Paul. Il est intéressant pour l'authenticité de l'ép. aux Éphésiens de voir cette harmonie se produire dans les moindres détails.

traverse son esprit : cette paternité absolue de Dieu pour tous les êtres créés est si réelle à ses yeux, qu'elle lui apparaît tout indiquée et comme marquée d'avance, pour ainsi dire, par un mot, le mot de πατριά, par lequel on désigne tous ces groupes d'êtres vivants, soit au ciel, soit sur la terre, et qui, par son étymologie même (πατριὰ vient de πατήρ), semble un nom prédestiné, exprimant déjà cette paternité de Dieu, car il y correspond. Paul donne subitement essor à cette pensée et dit : « *c'est dans ce but que je fléchis les genoux devant le Père, — de qui toute πατριὰ dans les cieux et sur la terre tire son nom* (le nom même de πατριά), — *afin qu'il vous donne*, etc. » Cette intercalation rapide et brève est un trait en passant, qui doit faire comprendre combien Dieu est vraiment « *le* Père, » dans le sens universel et absolu du mot. Ce nom de πατριά, qui s'applique à tous les groupes des êtres existants, soit au ciel, soit sur la terre, en témoigne : venant de πατήρ, il laisse entrevoir dans un rapide coup d'œil la paternité absolue de Dieu [1].

℣ 16. ἵνα δῷ * ὑμῖν, « *afin qu'il vous donne.* » — κατὰ τὸ πλοῦτος ** τῆς δόξης αὐτοῦ, « *selon les richesses*, c.-à-d. la grandeur (voy. 1, 7) *de sa gloire.* » Comme il s'agit d'un

[1] On a voulu voir dans ce détail une intention polémique. *Estius:* Dictum hoc contra scholam Simonis, qui plura principia, velut plures deos, introducebat. *Chrys.*, *Calv.*, *Kop.*, *Schenkel* pensent que cela est dit en opposition au particularisme juif; *Michælis*, à l'adoration des anges, et *Reiche* (p. 161) aux syzygies gnostiques. Tout cela est étranger au contexte et serait déplacé dans une prière solennelle.

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch. 8*, *Meyer*, d'après ℵABCFG, 4 Minn. Méth. Ephr. Bas. Cyr. — tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch. 7*, *De W.* lisent *δῴη*, d'après DEKLP, Minn. Valentin. Ps.-Just. Chrys. Théod. Dam. Théod. Ecum. Les autorités sont en faveur de δῷ. Quant aux critères internes, on pourrait croire que δῷ est une correction de *δῴη;* mais 1, 17 nous montre que cette correction n'aurait pas pu entraîner un aussi grand nombre de mss. Il est plus probable que *δῴη* a été provoqué par 1, 17.

** *τὸ πλοῦτος* au lieu de *τὸν πλοῦτον*. Voy. 1, 7.

bienfait de Dieu, plusieurs ont cru devoir donner à δόξα la signification de *grâce*, comp. 1, 7. 2, 7 (*Calvin*, *Bèze*, *Holzh.*, *Matthies*, *Olsh.*), — *de bonté* (*Bucer*), — et même de *puissance*, comp. Rom. 6, 4 (*Grotius*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*); mais le langage ne le permet pas. Δόξα αὐτοῦ désigne prop. l'éclat que jettent sur Dieu ses admirables perfections, *sa gloire*, *sa majesté*, et Paul dit « selon les richesses de sa gloire, » bien qu'il eût pu dire « de sa grâce, » parce que toute manifestation de la grâce ou de la puissance de Dieu est en même temps une manifestation de sa gloire (comp. Rom. 6, 4. 9, 3. Col. 1, 11), parce qu'elles se montrent toujours magnifiquement. Paul a préféré ici ce point de vue.

δυνάμει κραταιωθῆναι, « *d'être puissamment et extrêmement fortifiés*, » répond au μὴ ἐκκακεῖν, ℣ 13. Κραταιοῦν appartient à la grécité postérieure (= κρατύνειν, opp. ἁπαλύνειν, affaiblir, énerver, rendre délicat), *rendre fort*, *fortifier*; (moy.) *devenir fort*, *se fortifier*, Luc 1, 80. 2, 40; *être* ou *se montrer fort*, 1 Cor. 16, 13 : ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε, « soyez hommes, soyez forts; » (passif) *être rendu fort*, *être fortifié*. — Δυνάμει est jeté en avant pour l'accentuer. Selon les uns (*Estius*, *DeW.*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*), c'est un datif instrumental = « que vous soyez fortifiés *avec puissance*, » c.-à-d. avec un déploiement éclatant de la puissance divine au dedans de vous. Mais il y a un autre instrumental, διὰ πνεύματος ἁγίου; d'ailleurs Paul dit en ce sens ἐν δυνάμει, Rom. 1, 4. Col. 1, 29. 2 Thess. 1, 11. D'autres (*Grot.*, *Harless*, *Schenkel*) l'entendent de la forme sous laquelle le κραταιωθῆναι doit avoir lieu = « que vous soyez fortifiés *en puissance*, » c.-à-d. que vous receviez un accroissement de force, plutôt que de connaissance, de lumières, etc. (comme ἐκραταιοῦντο πνεύματι, Luc 1, 80). Cette détermination nous paraît superflue, car il va de soi qu'il s'agit, non de les fortifier en connaissance, etc., mais en force. Un grand nombre (*Bèze*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Olsh.*)

considèrent δυνάμει comme une forme adverbiale (Matthiæ, Gr., p. 897 : *βίᾳ εἰς οἰκίαν παρεῖναι - ἐπιμελείᾳ, δίκῃ ποιεῖν*) pour δυνατῶς, σφόδρα = « que vous soyez *puissamment, extrêmement* fortifiés. » Le sens est juste, mais la forme est contestable, parce qu'on ne trouve pas δυνάμει employé adverbialement. Nous l'expliquons autrement. Si Paul se fût borné à dire : « *afin qu'il vous donne d'être fortifiés par son Esprit*, etc., » le fond de sa pensée aurait été exprimé, mais, à ce qu'il paraît, insuffisamment à son gré, parce qu'il veut accentuer cette idée de fortifier. C'est pourquoi il ajoute pléonastiquement δυνάμει = « qu'il vous donne d'être fortifiés *de puissance, de force*, par son Esprit, etc. » (*Érasme, Calv.:* « que vous soyez corroborés de force. » *B.-Crusius*) comme 2 Sam. 22, 40 : καὶ ἐνισχύσεις με δυνάμει εἰς πόλεμον, ce qui revient au fond à dire « *d'être puissamment, extrêmement fortifiés.* »

διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, « *par son Esprit* » : c'est le moyen. L'Esprit de Dieu est cet esprit nouveau que Dieu donne au chrétien (voy. Rom. 5, 5); cette puissance intérieure, qui, après avoir tout renouvelé au dedans de lui, esprit, cœur, volonté, le pénètre de plus en plus du sentiment de l'amour de Dieu et de Christ pour lui (℣ 17. 18) et développe en lui une communion plus vivante avec Dieu et avec Jésus, qui est une source abondante de force morale dans sa vie (Éph. 6, 10).

εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον : εἰς n'est pas pour ἐν (*Calvin, Bèze, Corn.-L., Grot.*), mais n'en diffère que pour la forme. Ἐν τῷ ἔσω ἀνθρώπῳ signifierait « être fortifiés *dans* l'homme intérieur ; » εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον, signifie « être fortifiés *par rapport à, relativement à* l'homme intérieur, » 2 Cor. 11, 10 (voy. *Kühner*, Gr. II, p. 222. *Winer*, Gr. p. 371 et 389). Εἰς n'indique pas le mouvement de l'Esprit entrant dans (= *pénétrant en, Monod*), puisqu'il s'agit de chrétiens qui ont déjà reçu l'Esprit-Saint (1, 13. 18). — Qu'est-ce que Paul

entend par ὁ ἔσω ἄνθρωπος? Cette expression se retrouve deux fois ailleurs dans Paul, Rom. 7, 22. 2 Cor. 4, 16. Dans le premier passage, il s'agit de l'homme irrégénéré et ὁ ἔσω ἄνθρωπος désigne l'homme envisagé dans son for intérieur. La contradiction que le péché produit en l'homme lui donne le sentiment de deux domaines, de deux fors en lui, distincts et opposés. Comme Paul le montre, Rom. 7, 22, tant que l'homme en demeure à l'intention, à la pure volonté, à l'idée, *il veut le bien, il se complaît* (συνήδ.) *en la loi de Dieu*; mais dès qu'il en vient à l'acte, à la pratique, *il fait ce qu'il ne veut pas : le mal est là.* Le premier de ces domaines est un for intérieur, le monde de l'idée, de l'intention, du pur vouloir; le second est un for extérieur, c'est le monde des actes et des réalités pratiques. Ces deux domaines se limitent l'un l'autre, et ils varient d'étendue suivant le degré que le mal a atteint dans chaque individu. Plus le mal se développe, plus ce for intérieur se rétrécit et se resserre, car le mal ne rend pas seulement le bon vouloir impuissant, il tend à le détruire. L'homme, par le fait de ces deux fors, a le sentiment comme de deux moi, de deux hommes distincts et opposés en lui, suivant qu'il se considère dans l'un ou dans l'autre de ces deux domaines, et Paul désigne le premier par ὁ ἔσω ἄνθρωπος, « l'homme intérieur, » c.-à-d. l'homme envisagé dans son for intérieur, considéré au point de vue de l'intention, du pur vouloir, de l'idée, en un mot, dans ce qu'il y a de meilleur en lui. C'est le péché qui produit cette distinction ainsi que cette opposition, car il ne devrait y avoir en l'homme qu'un homme, à la fois intérieur et extérieur; ce qui aurait lieu si l'homme était saint, c.-à-d. si l'homme intérieur se reproduisait fidèlement à l'extérieur, si la volonté qui est en lui idéalement se réalisait constamment dans sa vie (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 90). Dans 2 Cor. 4, 16, il s'agit de l'homme régénéré, dès lors l'opposition entre ὁ ἔξω ἄνθρωπος et ὁ ἔσω ἄνθρωπος n'existe

plus à ce point de vue. L'homme extérieur, ὁ ἔξω ἄνθρωπος, qui se détruit, c'est l'homme considéré au point de vue physique, dans son corps qui est la tente où il loge ici-bas, avec ses dépendances, santé, force, etc.; tandis que l'homme intérieur, c'est l'homme considéré au point de vue spirituel, dans son âme (πνεῦμα), qui est en réalité le véritable homme, laquelle âme (πνεῦμα), quand il s'agit du chrétien, a, par la régénération, été affranchie de la domination du péché. Alors même que l'un s'affaiblit et se détruit, l'autre ne cesse pas de se renouveler et de se fortifier de jour en jour[1]. Dans notre passage, où il s'agit de chrétiens, c.-à-d. d'hommes régénérés, le point de vue, au fond, est le même que dans ce dernier cas, quoique l'opposition à ὁ ἔξω ἄνθρωπος ne soit pas ténorisée. Le ὁ ἔσω ἄνθρωπος désigne le chrétien dans ce qui constitue sa personne intérieure, son esprit, son cœur, en un mot, son âme (πνεῦμα). Paul prie Dieu « de fortifier puissamment ses lecteurs *relativement* à l'homme intérieur, » c.-à-d. dans leurs sentiments et leurs pensées (ἐν ταῖς καρδίαις, ỳ 17), en un mot, dans leur âme (πνεῦμα), « afin qu'ils ne se laissent pas aller au découragement que pourrait leur causer la pensée de ses persécutions. » Ce qui provoque l'expression d' « *homme intérieur*, » c'est vraisemblablement le sentiment des souffrances physiques que Paul endure : si elles atteignent l'*homme extérieur*, elles

[1] A côté de cette opposition entre ὁ ἔσω ἄνθρωπος et ὁ ἔξω ἄνθρωπος qui se présente sous deux points de vue différents, nous trouvons l'opposition entre ὁ πνευματικὸς ἄνθρωπος et ὁ σαρκικὸς ἄνθρωπος (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 90), ainsi que celle entre ὁ καινὸς ἄνθρωπος et ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος (Éph. 4, 24. Rom. 8, 6), et il faut bien se garder de les confondre, car elles ne sont point identiques. Nous trouvons même, 1 Pier. 3, 4, l'expression ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος, qui a aussi une valeur différente. Paul demande aux femmes de ne pas s'attacher à parer leur corps, mais « *l'homme caché du cœur*, » c.-à-d. le cœur: le cœur est chez une femme l'être caché en elle, qui doit être l'objet de tous ses soins.

n'abattent point celui en qui l'*homme intérieur* est plein de force et de courage. Il faut de même que ses lecteurs soient fortifiés dans l'homme intérieur.

℣ 17. κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν: Les commentateurs (*Théoph.*, *Érasme*, *Luth.*, *Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Corn-L.*, *Grot.*, *Beng.*, *Kop.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *B.-Crusius*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Hofm.*) pensent que cette proposition infinitive est parallèle à δυνάμει κραταιωθῆναι, etc. De là, « afin qu'il vous donne... *que vous soyez* puissamment fortifiés par son Esprit dans l'homme intérieur, *que Christ habite* par la foi dans vos cœurs. » — Nous ne saurions admettre cette opinion, à cause du changement de sujet et de l'absence de καί. Cette absence de καὶ a été si bien ressentie que *Luther*, *Calvin*, *Bèze* ont ajouté « *et.* » D'ailleurs cette proposition ne renferme ni un renchérissement (*Théoph.*, *Rück.*), ni une explication (*Olsh.*, *Meyer*, *Braune*), ni une condition (*Harless*) de la proposition précédente : elle exprime une pensée nouvelle, la conséquence. Κατοικῆσαι est un infinitif épexégétique (voy. *Winer*, Gr. p. 298), sorte de liaison lâche qui indique tantôt l'intention, le but (= *pour*, Act. 5, 31. 1 Cor. 10, 7. 2 Cor. 11, 2. Ap. 16, 9), tantôt comme ici (*DeW.*, *Bleek*, *Monod*) la conséquence, le résultat = *de manière*, *en sorte que*, Act. 15, 10. Rom. 1, 28. 2 Cor. 10, 16. Col. 1, 20. 22. 4, 6. De là, « afin qu'il vous donne d'être puissamment fortifiés par son Esprit relativement à l'homme intérieur, *en sorte que* Christ habite (d'une manière permanente) dans vos cœurs. » C'est dans le cœur que se consomme l'union spirituelle et mystique des êtres. Cette union s'exprime ordinairement par εἶναι ἐν, *être en* (Jean 17, 26. 2 Cor. 5, 17. 13, 5), qui indique la présence dans le cœur de l'être aimé ; puis, par οἰκεῖν (Rom. 8, 9. 11. 1 Cor. 3, 16), ou ἐνοικεῖν ἐν (Rom. 8, 11. 2 Tim. 1, 5. 14. 3, 16), *habiter en*, qui indique une présence permanente, comme en

un domicile fixe (Jean dit μένειν ἐν). L'expression κατοικεῖν ἐν est encore plus forte (Col. 1, 19. 2, 9. Jaq. 4, 5. Comp. Matth. 12, 48. Luc 11, 26. 2 Pier. 3, 13). Paul l'a choisie précisément pour accentuer cette permanence (cf. μονὴν ποιεῖν, Jean 14, 23); il a même jeté κατοικῆσαι en avant pour la mettre en relief. En priant Dieu que ses lecteurs *soient puissamment fortifiés* par son Esprit (qu'ils possèdent déjà 1, 13), Paul demande un *puissant accroissement* de force intérieure, non pour qu'il en résulte une communion qui existe déjà, mais pour que cette communion *s'accroisse* et devienne permanente, une habitation ininterrompue, constante dans leurs cœurs (cf. Gal. 2, 10). On ne peut donc pas dire qu'en traduisant l'infinitif, κατοικῆσαι, par *en sorte que*, on demande à Dieu de faire ce qui est déjà fait (*Olsh.*); en d'autres termes, on n'attribue pas à δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ un effet qui, d'après 1, 13, a déjà été produit (cont. *Rück.*, *Harless*, *Meyer*) — et l'on n'a nul besoin, pour que la pensée soit complète, de rattacher ἐν ἀγάπῃ (*Holzh.*) ou ἐν ἀπάπῃ ἐῤῥιζωμένοι, etc., à κατοικῆσαι τὸν Χριστόν, etc.

διὰ τῆς πίστεως, « par la foi. » La foi est le moyen qui unit le chrétien à Jésus; elle est essentiellement mystique, partant le fondement de l'union et d'une union croissante (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. πίστις, I, p. 301).

ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι, (ỷ 18) ἵνα ἐξισχύσητε, etc. La construction fait difficulté. Les uns (*Chrysost.*, *Érasme*, *Luth.*, *Calvin*, *Estius*, *Michaelis*, *Morus*, *Koppe 1*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Olshaus.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Bleek*, *Monod*) envisagent ces participes comme des attributs se rattachant à ὑμῶν par une forme anacoluthique (= « dans vos cœurs, vous qui avez été enracinés et fondés dans l'amour »). Cette incorrection n'est pas sans exemple (1, 18. 4, 2. 3 : ὑμᾶς... ἀνεχόμενοι... καὶ σπουδάζοντες. Col. 2, 2. 3, 16. *Winer*, Gr. p. 532). Nous repoussons cette construc-

tion, 1° parce que (comme le remarquent *Meyer*, *Braune*, etc.) ces parfaits (ἐῤῥιζωμένοι, τεθεμελιωμένοι, ayant été enracinés, fondés) ne sauraient exprimer l'état dans lequel les lecteurs doivent être mis : il faudrait le présent (ῥιζούμενοι, θεμελιούμενοι, étant enracinés, fondés). 2° Comme ces participes sont l'idée essentielle, ce sont eux, non ἐν ἀγάπῃ, qui devraient figurer en tête. — Ces deux observations militent, au contraire, en faveur de la construction suivie par *Photius* dans *Ecum.*, *Calvin 2*, *Bèze*, *Grotius*, *Calov*, *Baumg.*, *Semler*, *Wolf*, *Bengel*, *Kop. 2*, *Storr*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Hofm.*, *Winer*, Gr. p. 532. *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* Ils rattachent ces mots à ἵνα ἐξισχύσητε, etc., et y voient une transposition devant la conjonction ἵνα, ayant pour but de les accentuer en les jetant en avant, ce qui est fort convenable (cf. Jean 13, 29. Act. 19, 4. Rom. 11, 31. 1 Cor. 9, 15. 2 Cor. 2, 4. Gal. 2, 10, etc.). De là, « *en sorte que Christ habite en vous, afin que, ayant été ou étant enracinés et fondés dans l'amour, vous*, etc. » Il est vrai que *Harless*, p. 317, d'après *Piscator*, remarque que, dans ce cas, le mot sur lequel l'accent porte et qui est transposé, a l'article ou le pronom possessif. Cette objection nous paraît sans valeur. Quand on transpose une expression pour l'accentuer, on la transpose telle qu'elle figurerait après ἵνα, comme les exemples cités en font foi : c'est précisément ce qui a lieu ici.

ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι, prop. « *ayant été* ou *étant enracinés et fondés dans l'amour* » : double image par laquelle Paul exprime leur fermeté et leur solidité. Il les compare à un arbre qui plonge ses racines dans le terrain et à un édifice qui s'élève sur des fondements enfoncés dans le sol (cf. Col. 2, 7. 1 Cor. 3, 10). Des images semblables se retrouvent dans les auteurs profanes (voy. *Wettstein*, h. l. *Kypke*, II, p. 293). Ἐν ἀγάπῃ est jeté en avant pour l'accentuer et bien mettre en relief que « *l'amour* » est le

vrai terrain (cont. *Harless*) dans lequel ses lecteurs, « étant enracinés et fondés, » trouveront les forces (ἐξισχύσητε) pour καταλαβέσθαι νῦν, etc. *Harless* traduit « par l'amour » (de même *Kop.*)et sous-entend ἐν Χριστῷ = « étant enracinés *en Christ* par l'amour, » ce que rien dans le texte n'autorise. — De quel amour Paul veut-il parler? Est-ce de l'amour des chrétiens entre eux, de la charité, comme le pensent *Théod.*, *Calvin*, *Bullinger*, *Piscator*, les théologiens catholiques, *Grotius*, *De W.*, *Baum.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Hofmann*? — ou de l'amour de Dieu ou de Christ pour nous, comme le croient *Chrys.*, *Pél.*, *Ambros.*, *Théoph.*, *Bèze*, *Calov*, *Bengel*, *Wolf*, *Storr*, *Flatt*, *Meier*? — ou de l'amour du chrétien pour Dieu (*Rück.*, *Matthies*), ou pour Christ (*Rosenm.*, *Holzh.*, *Harless*, *Olsh.*)? — Paul laisse ἀγάπῃ sans article et ne le détermine par aucun génitif. Il dit d'une manière absolue, « étant enracinés et fondés dans l'amour, » parce qu'il envisage ici l'amour comme un *principe*, le principe de l'union du chrétien avec Dieu et avec Christ, comme c'est celui de Dieu et de Christ avec le chrétien. Comp. 1 Jean 4, 16-19 (de même *Braune*, *Monod*). C'est bien à l'amour que la foi conduit : elle le porte en germe (voy. *Oltram.* Comm. Rom. πίστις, I, p. 301).

℣ 18. « ... *en sorte que Christ habite* (constamment) *dans vos cœurs*, *afin que* (ἵνα), *étant fondés et enracinés dans l'amour*, ἐξισχύσητε (R. ἰσχύς), *vous ayez la force de*, *vous soyez en état*, *capables de*. » Le préfixe ἐξ- renforce la notion du simple ἰσχύειν (cf. Sir. 7, 6 : μὴ οὐκ ἰσχύσῃς ἐξάραι ἀδικίας) en indiquant qu'on est capable de réaliser le but; *Beng.*: evaleatis. — καταλαβέσθαι : καταλαμβάνειν, saisir. Dans le N. T., le moyen n'est usité que dans le sens de *comprendre* par les faits, par l'expérience, Act. 4, 13. 10, 34. 25, 25. — σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις, *avec* (d'accord avec, unis à = σύν) *tous les saints* — non les apôtres et les prophètes (*Ambr.*, *Corn.-L.*, *Meier*), et les anges (*Kop.*); mais les chrétiens (οἱ

ἅγιοι, 1, 1), qui eux aussi aiment. Cette incidente est fort juste : la grandeur de l'amour se comprend d'autant mieux que nous le savourons dans la société de tous ceux qui aiment. Cette communion épanouit plus largement le cœur; l'isolement le rétrécit.

τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος*, « *quelle est la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur.* » Ces expressions, tirées de l'ordre matériel et exprimant les dimensions diverses qui marquent l'étendue d'une chose, sont employées figurément et accumulées pour peindre l'ampleur, l'immensité d'une chose qui s'étend, pour ainsi dire, dans toutes les directions de l'espace (comp. Job. 11, 8). Paul aurait pu dire simplement τί τὸ μέγεθος, « *quelle est la* grandeur ; » mais cette expression logique ne rendait pas le sentiment de grandeur qu'il ressent, lui qui a pénétré dans les profondeurs de l'amour, et qui en vit (voy. Gal. 2, 20); il lui faut le langage imagé pour en peindre, pour ainsi dire, l'infinie grandeur. Si l'on veut conserver ce sentiment esthétique — et on le doit, — il faut s'en tenir à la peinture générale, et se garder d'attacher une idée concrète à chaque détail, ce que ne font pas *Aug.* ep. 112. 120. *Jér.*, *Ecum.*, *Érasme*, *Estius*, *Grot.* : Dei bonitas et *latissime* in omnes homines se effundit, et *in longum*, i. e. in omnia sæcula se extendit et ex *infinita depressione* hominem liberat et in *loca suprema* evehit. *Beng.*, *Braune*, etc. *Calv.* dit fort justement : « Ce sont des discours qui semblent beaux à cause de la subtilité; mais de quoy sert tout cela au propos de Saint Paul ? » — Quel est l'objet dont Paul signale ici la grandeur? Les commentateurs sont en grand désaccord sur cette question. Il y

* L'ordre de βάθος et ὕψος varie dans les mss. *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.*, lisent βάθος καὶ ὕψος, d'après ℵAKL, Minn. Syr.. etc. — tandis que *Lachm.* lit ὕψος καὶ βάθος, d'après BCDFG, 5 Minn. it. vulg. goth. copt. arm. éth., etc. Il n'y a pas de raison bien positive pour préférer l'un à l'autre.

en a qui vont chercher bien loin la réponse : *Heinsius*, *Hombergk*, *Wolf*, *Michael.*, *Cramer*, *Beng.*, *Stier*, *Hofm.*, pensent qu'il s'agit de l'Église chrétienne, formant le temple spirituel de Dieu (2, 19-22. Cf. Ap. 11, 16), — tandis que *Chrys.*: τί τὸ πλάτος... τοῦτ' ἔστι τὸ μυστήριον τὸ ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομηθὲν μετὰ ἀκριβείας εἰδέναι. *Théod.*, *Théoph.*, *Ecum*, ainsi que *Bèze*, *Piscator*, *Hunnius*, *Calov*, *Estius 2*, *Rück.*, *Harless*, *Meier*, *Olshaus.*, *B.-Crus.*, *Bleek* rapportent cette grandeur au projet de Dieu (πρόθεσις τ. αἰώνων, ℣ 11, ou τὸ μυστήριον, ℣ 9), dont il n'est plus question depuis le ℣ 13. — *Grég. de Naz.* dans *Théoph.*, *Aug.*, *Jér.*, *Estius 1*, à la grandeur du mystère de la croix, dont il n'est pas question du tout, — et *DeWette* à la sagesse de Dieu (cf. Col. 2, 3 : θησαυροὶ τῆς σοφίας. Éph. 3, 20 : πολυποίκιλος σοφία. Cf. Job. 11, 8), etc. Disons que « l'article (τὸ πλάτος) montre que les substantifs suivants se rapportent à quelque chose qui a déjà été nommé » (*Harless*) et même dont Paul vient de parler, c'est « *l'amour* » (ἐν ἀγάπῃ ἐρρίζωμ.). Le contexte l'indique clairement et bon nombre de commentateurs le reconnaissent; mais ils ont le tort de le déterminer : les uns (*Théod.*, *Ambros.*, *Érasme*, *Bulling.*, *Vatable*, *Grot.*, *Baumg.*, *Flatt*, *Meier*, *Monod*) en disant qu'il s'agit de la grandeur de *l'amour de Dieu* ; les autres (*Castal.*, *Calvin*, *Calixte*, *Semler*, *Morus*, *Storr*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Holzh.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Meyrick*), de *l'amour de Christ*. Cette détermination est un tort. Elle a pour résultat, surtout sous la seconde forme, de faire de γνῶναί τε τὴν ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ qui suit, une tautologie, à laquelle on cherche vainement à échapper en traduisant τε par « *dis-je* » (*Calvin*) ou « *savoir* » (*Rosenm.*), ou « *même* » (*Grot.*, *Schenkel*, *Braune*). C'est cette difficulté qui nous explique pourquoi tant de commentateurs n'ont pas cru devoir rapporter ce descriptif à *l'amour* et ont cru qu'il s'agissait de la grandeur du projet de Dieu, etc. Le contexte immédiat dit assez clairement que Paul parle de l'ἀγάπη (τὸ

πλάτος, scil. αὐτῆς sous-entendu. Rom. 2, 18. 1 Cor. 6, 12. Rom. 8, 17. 2 Tim. 2, 11); seulement, il faut laisser à ἀγάπῃ le sens absolu qu'il a au ỳ 17. De là, « *je fléchis les genoux devant le Père... afin qu'il vous donne... d'être puissamment fortifiés par son Esprit... en sorte que Christ habite* (d'une manière permanente) *par la foi, dans vos cœurs, afin qu'étant enracinés et fondés dans l'amour, vous soyez en état de comprendre avec tous les saints quelle en est la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur.* » L'amour, ce principe de toute union, ne connaît pas de limites; sa grandeur est immense, infinie, — et qui peut mieux le comprendre et le proclamer plus haut que ce Paul dont le cœur s'est épanoui aux rayons de l'amour divin?

ỳ 19. Γνῶναί τε τὴν... ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, « *et de connaître l'amour de Christ* » pour nous. — Τὲ adjungit, καὶ conjungit (*Kühner*, Gr. II, p. 418. *Hartung*, Partikell. I, p. 103. Act. 9, 15. 24, 5. Rom. 16, 26). Τὲ indique qu'à cette compréhension de la grandeur de l'amour, qui est le principe, s'adjoindra quelque chose d'homogène (τέ), savoir *la connaissance* de l'amour de Christ. C'est l'amour qui nous fait pénétrer dans le cœur de ceux qui nous aiment et qui dévoile de plus en plus leur amour à notre connaissance. Pour connaître réellement l'amour de Christ, il faut l'aimer, ou, comme dit saint Paul, il faut que « Christ habite dans nos cœurs. » Et son amour est si immense, qu'alors même que notre amour pour lui grandit, et avec notre amour notre connaissance, nous n'en pouvons jamais connaître le fond; son amour déborde toujours notre connaissance. L'idée que nous nous en faisons est toujours au-dessous de la réalité.— ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως, « *qui dépasse* ou *surpasse la connaissance* » (comme ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, Phil. 4, 7). Notez cette belle antithèse entre γνῶναι et ὑπερβάλ. τῆς γνώσεως. Ce gén. dépend de ὑπερβάλλουσαν (Hom. Il. 23, 847. Plat. Gorgias, p. 475 C. Aristot. Polit. 3, 9. *Bernhardy*, Synt.,

p. 170. Voy. *Wettstein,* h. l.). *Luther,* qui avait d'abord (éd. 1522-41) bien traduit, a changé dans l'éd. 1545 : « et que vous puissiez connaître qu'aimer Christ vaut mieux que toute science » (de même *Jér.*, *Aug.* de gratia et libero arbitrio. 19. *Erasme*, *Hilgenfeld,* Einl., p. 673). La pensée en soi est excellente, mais le langage ne permet pas d'envisager ὑπερβάλ. τῆς γνώσεως autrement que comme un adjectif qualifiant ἀγάπην, puisqu'il est intercalé entre τὴν et ἀγάπην. D'ailleurs le contexte lui est contraire : il s'agit ici, non de l'amour du chrétien pour Christ, mais de Christ pour nous.

ἵνα, *afin que*, indique le but de ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι... γνῶναί τε, etc., partant le but final de ἵνα δῷ ὑμῖν, ỳ 16. — πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ : ces mots ont donné beaucoup d'embarras aux commentateurs, qui ne sont pas parvenus à en déterminer convenablement le sens. Ils traduisent ἵνα πληρωθῆτε par « afin que vous soyez remplis; » puis, les uns (*Jér.*, *Théoph.*, *Luther*, *Calvin*, *Bèze*, *Estius*, *Grot.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Bleek*) font εἰς équivalent de ἐν (5, 18) = « afin que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu, » ce que le langage n'autorise pas. Les autres pensent avec raison que εἰς indique le terme final auquel on tend, le but qui doit être atteint, réalisé ; de là, « afin que vous soyez remplis *jusqu'à* (posséder) toute la plénitude de Dieu. » — Cela posé, on se demande : que faut-il entendre par πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ ? Là-dessus chacun donne carrière à ses sentiments personnels et l'arbitraire affecte les diverses interprétations. 1° Les uns donnent à πλήρωμα un sens actif; d'où πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, *a*) « *tout ce que Dieu remplit,* » et comme, 1, 23, l'Église est dite τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου, *Kop.*, *B.-Crus.* pensent que πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, c'est πᾶσα ἡ ἐκκλησία. *Kop.*: « ut excepti sitis (πληρωθῆναι = ἀνακεφαλαιωθῆναι, 1, 10) in universum hoc regnum divinum. » Cf. *B.-Crus.* *b*) Tout ce dont Dieu remplit les hommes, c.-à-d. tous les dons de Dieu (*Pél.*: ut efficiamini pleni

omnibus virtutibus. *Bèze*, *Grot.*, *Wolf*, *Rosenm:* ut impleamini omnibus illis donis, quibus Deus implere homines solet) — la perfection que Dieu donne; *Calvin :* « pour être remplis en toute plénitude de Dieu, c.-à-d. pour avoir perfection en Dieu. » *Bulling.:* « ut omni sitis virtute repleti qua plenus est Deus, i. e. ut omnes perfecti sitis in omni secundum Deum perfectione. » Mais πλήρωμά τινος pour πλήρωσίς τινος, ne se dit que des choses (voy. πλήρωμα, 1, 22). 2° Πλήρωμα signifie prop. *ce dont* ou *par quoi une chose est remplie* (impletur ou impleta est), ou, ce qui revient au même, *ce qui remplit, accomplit*, etc. De là, πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, prop. « *tout ce dont Dieu est rempli* ou *tout ce qui remplit Dieu.* » Reste à savoir ce que cela peut être, et chacun d'apporter ici son sentiment personnel. *a*) La plupart pensent que c'est une richesse de grâces spirituelles, que Dieu donne (*Estius:* omnium donorum Dei perfectio = ut omnibus Dei donis abundetis. *Flatt, DeW.*, *Hofmann*, *Meyer :* toutes les richesses de grâce qui sont en Dieu. *Bleek:* tous les biens spirituels que Dieu possède). *b*) Selon *Harless*, c'est la gloire de Dieu, c.-à-d. sa présence gracieuse (voy. 1, 23), dont il remplit les siens : c'est à l'espérance de cette gloire qu'il les appelle (Rom. 5, 2. 1 Thess. 3, 12) = « afin que nous soyons remplis jusqu'à posséder toute la plénitude de la présence de Dieu. » — *c*) Selon *Monod*, c'est « ce fond ineffable de gloire et de grâce qui réside en Dieu et remplit en quelque sorte tout son être, et qui se communique d'abord de Dieu à Christ, puis de Christ à nous » (p. 68). De même *Braune.* — *d*) d'après *Olshausen*, c'est « l'essence divine comme renfermant une plénitude de vie et de force » = « afin que vous soyez remplis (de tous les dons et vertus chrétiennes) jusqu'à posséder toute la plénitude de Dieu, c.-à-d. que vous en soyez remplis comme Dieu l'est » (cf. Matth. 5, 48). *Rückert* dit plus nettement : « la perfection divine. » C'est aussi la pensée qui flotte dans l'esprit de *Chrysostome :* ὥστε

πληροῦσθαι πάσης ἀρετῆς ἧς πλήρης ἐστὶν ὁ θεός. *Théod.*: ἵνα τελείως αὐτὸν ἔνοικον δέξησθε. *Théoph. Ecum.* et *Meier*. Toutes ces explications, dans lesquelles chacun définit à sa guise l'expression πᾶν τὸ πλήρωμα τ. θεοῦ, ne sont que des tâtonnements plus ou moins heureux, qui manquent d'une base solide. Ces hésitations, que nous retrouvons 1, 23. 4, 13. Col. 1, 19. 2, 9, n'existeraient pas si l'on avait reconnu le sens propre de πλήρωμα et de πληροῦσθαι, comme nous l'avons démontré 1, 23. Le premier signifie « *la perfection*; » le second, « *être accompli, parfait*; » en sorte que notre passage ne renferme ni obscurité ni difficulté; « *afin*, nous dit Paul — et c'est le but final et le plus élevé du ἵνα δῷ ὑμῖν, ỳ 16 — *que vous soyez accomplis, parfaits*, jusqu'à posséder *toute la perfection de Dieu.* » — εἰς (4, 19. Rom. 5, 16. 6, 16. 19) indique le résultat où aboutit ce πληρωθῆναι. Jean 17, 23 : ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν, afin qu'ils soient parfaits jusqu'à ἕν, c.-à-d. parfaits dans l'unité (*Meyer*, *Hofm.*). C'est bien là, en effet, l'idéal moral le plus élevé (cf. Matth. 5, 48) qu'on puisse présenter à celui dans le cœur duquel Christ habite, qui a compris la grandeur de l'amour et a connu l'amour de Christ.

ỳ 20. Après cette prière solennelle, Paul éprouve le besoin de glorifier Celui qui a la puissance de l'accomplir et au delà. Son émotion s'achève dans un amen ! Le mouvement est très naturel. Du reste, une doxologie dans le courant de la lettre n'a rien d'extraordinaire (cf. Rom. 1, 25. 9, 5. 11, 33-36. Gal. 1, 5. 1 Tim. 1, 17). Elle est partout en place, dès que le cœur en ressent le besoin. — Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι; ὑπὲρ πάντα se relie, non à δυναμένῳ (*Holzh.*), ce qui rendrait ποιῆσαι superflu, mais à ποιῆσαι; comp. Philém. 21 : « *faire au-dessus de tout, plus que tout* » (plura et majora omnibus) est une expression populaire pour indiquer la puissance suprême, la plus haute puissance (1, 22). — Paul ne se contente pas de dire que le

ποιεῖν de Dieu est supérieur à tout, il ajoute, en apposition à ce terme général et pour la circonstance présente, ὑπερεκπερισσοῦ ὧν (= τούτων ἃ) αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν : Ὑπερεκπερισσοῦ est un adverbe venant de περισσεύειν, *être en plus grande quantité qu'il ne faut, que la mesure juste, que telle ou telle chose* (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 493), et se rend ordinairement par abonder, bien qu'il conserve toujours au fond, à cause du radical περισσός, une idée comparative. De là, ὑπερ-περισσεύειν, *être en plus grande quantité qu'il ne faut*, etc., *et au delà* (comme ὑπερ-νικᾶν, ὑπερ-υψοῦν. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 523). D'où ὑπερπερισσῶς, Marc 7, 37 — ὑπερεκπερισσῶς, 1 Thess. 5, 13. Clém.-R. 1 Cor. 20 : εὐεργετῶν τὰ πάντα ὑπερεκπερισσῶς δὲ ὑμᾶς — et ὑπερεκπερισσοῦ, 1 Thess. 3, 10. 5, 13. T. R., se rendent ordinairement par *extrêmement, excessivement*, ou *excessivement plus*, quand il est accompagné comme ici d'un génitif résultant de l'idée comparative renfermée dans le radical. De là, « *Or à Celui qui peut faire au-dessus de tout*, c.-à-d. infiniment — et dans la circonstance présente — *excessivement plus que les choses que nous demandons, ou* (même) *que nous pensons* (« *cogitatio* latius patet quam *preces*. Gradatio. » *Bengel*). L'activité bienfaisante de Dieu dépasse non seulement nos prières, mais encore nos pensées. Paul en a sans doute plus d'une fois fait l'expérience.

κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν se rapporte à ποιῆσαι : « *par* (κατὰ, voy. 3, 7) *la puissance qui se déploie en nous.* » Ἐνεργεῖν, *agir, opérer, déployer sa force, son énergie* (voy. 2, 2). Le passif est inusité dans Paul. Quelle puissance? La puissance de son Esprit au dedans de nous (ỷ. 16. Cf. Col. 1, 29).

ỷ 21. αὐτῷ, scil ἔστω, ἡ δόξα : on se sert souvent du pronom (Rom. 11, 36) et même du relatif (ᾧ, Rom. 16, 27. Gal. 1, 5) pour présenter de nouveau la personne à qui la doxologie est adressée et la mettre en relief par le rappro-

chement avec δόξα, « *à Lui soit la gloire,* » c.-à-d. la gloire qui lui est due; de là l'article (Rom. 11, 36. 16, 27. Gal. 1, 5. Phil. 4, 20). Δόξα ne désigne pas ici « la gloire » que Dieu possède en lui-même (*Harless*), ce qui n'irait guère avec ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, mais « la gloire, » l'hommage qui lui revient : les hommes doivent le célébrer et l'exalter (Ap. 4, 11 : ἄξιος εἶ λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμήν). — ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ne se lient pas ensemble pour dire, « l'Église qui est en Jésus-Christ » (1 Thess. 1, 1), l'Église chrétienne (*Luth.*, *Michaelis*, *Koppe*, *Flatt*, *Holzh.*, *Meier*, *Olshaus.*, *Braune*), car ἐκκλησία désigne ici, non une église particulière (comme 1 Thess. 1, 1. 2, 14), mais l'Église en général, l'Église chrétienne (voy. 1, 22). Cette adjonction serait superflue. Ce qui surprend, c'est sa présence : « *à Lui soit la gloire dans l'Église.* » Certainement s'il est un lieu où la gloire de Dieu doive être célébrée, c'est dans l'Église ; mais comme ce détail ne se rencontre jamais, dans aucune doxologie, on se demande ce qui a bien pu pousser Paul à la mentionner ici. Nous pensons que c'est un nouveau trait (voy. 1, 22. 23. 2, 20. 22. 3, 18) qui atteste la préoccu-

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch. 7*, *Reiche*, comm. crit. *Flatt.*, *Harless*, *Meier*, *Olshaus.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, d'après KLP, Minn. syrr. arm. éth. goth., Pères grecs, Vig. — tandis que *Lachmann*, *Tisch. 8*, *Rinck.*, *Rückert*, *Matthies*, *Hofmann* lisent ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χ. Ἰησ., d'après ℵABC, 4 Minn. vulg. copt. Pél. Jér. On trouve encore l'inversion ἐν Χρ. Ἰησ. καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ, dans D*FG, it. (*et in*, d. e. f. g.) Victorin. Ambros. et l'omission de τῇ ἐκκλησίᾳ dans 46, Oros. — Quand on examine ces différentes leçons, on aperçoit clairement que la première leçon est celle qui a donné naissance aux autres variantes, parce que ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ et ἐν Χρ. Ἰησ., placés à la suite l'un de l'autre et sans liaison présentent une certaine difficulté; ce qui a provoqué le καὶ et amené la correction dans les mss. alexandrins. Si le καὶ était primitif, il ne serait pas venu à l'esprit de le supprimer. *Tisch. 8* a cédé à tort à l'influence du sinaïticus. L'inversion provient sans doute de ce qu'on était choqué de voir l'Église mise avant Jésus-Christ. Quant à l'omission de ἐν τ. ἐκκλησίᾳ, ce peut n'être qu'un lapsus, vu le petit nombre d'instruments où elle se rencontre.

pation de Paul à l'égard de l'Église, « l'œuvre parfaite de Celui qui rend tout parfait en tous » (1, 23), qu'il veut présenter comme étant pour l'humanité la grande école de l'unité et de la perfection, l'institution divine qui répond aux besoins de sainteté des hommes, contrairement à ces docteurs qui vont chercher la perfection dans des principes et des pratiques qui ne la donnent pas et introduisent le désordre dans l'Église (IV). Après avoir indiqué dans sa prière que la communion de Christ et le principe puissant de l'amour n'ont d'autre but final que la perfection, il revient dans sa doxologie à mentionner l'Église comme le lieu où la gloire de Dieu doit être particulièrement célébrée.

ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ est ajouté épexégétiquement : « *à Lui soit la gloire dans l'Église — en Jésus-Christ.* » Cette expression n'est pas simplement équivalente de διά, que l'on rencontre quelquefois dans les doxologies (Rom. 16, 27. Eus. E. H. 4, 14, Mart. de Polyc.) = *par Jésus-Christ* (*Chrys.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Érasme*, *Calv.*, *Bulling.*, *Bèze*, *Estius*, *Grot.*, *Calov*, *Baumg.*, *B.-Crus.*); mais elle renferme d'une manière concise l'idée de εἶναι ἐν Χρ. Ἰησ. et indique qu'une chose est ou se fait en ou dans la communion avec Christ ; il en est le fondement (voy. 1, 1. *Winer*, Gr. p. 364). Paul le rappelle en terminant, parce qu'en effet cette glorification de Dieu dans l'Église, partant de bouches chrétiennes, doit partir de cœurs unis à Christ.

εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων· Ἀμήν. Paul dit ordinairement εἰς τοὺς αἰῶνας (Rom. 1, 25. 9, 5. 11, 36. 2 Cor. 11, 31) ou εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Gal. 1, 5. Phil. 4, 20. 1 Tim. 1, 17. 2 Tim. 4, 18). L'accumulation rend la formule plus expressive et plus solennelle ; mais au fond le sens est le même. Εἰς πάσας τὰς γενεάς (voy. γενεά, 3, 5), « *dans tous les âges* » successivement (εἰς), « *d'âge en âge.* » Les γενεαὶ ne sont certainement pas des Éons (cont. *Baur*, Paulus, p. 433). L'expression οἱ αἰῶνες τῶν αἰώνων (voy. αἰών, 1,

21) signifie prop. « *les siècles des siècles,* » c.-à-d. les siècles les plus reculés, comme αἱ γενεαὶ τῶν γενεῶν, « *les âges des âges* » signifie les âges les plus reculés : c'est une sorte de superlatif ; d'où εἰς τ. αἰῶνας τ. αἰώνων et εἰς τ. γενεὰς τ. γενεῶν (És. 34, 17. 51, 8) « *aux siècles des siècles,* » c.-à-d. jusque dans les siècles les plus reculés, et « *aux âges des âges,* » c.-à-d. jusque dans les âges les plus reculés, sont des expressions synonymes et équivalentes toutes deux à l'indéterminé « *éternellement* » (És. 51, 8). L'expression ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων signifie prop. « *le siècle des siècles,* » c.-à-d. le siècle le plus reculé ; d'où εἰς τὸν αἰῶνα τῶν αἰώνων ou ἕως τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων (Dan. 7, 18) *au siècle des siècles,* c.-à-d. jusque dans le siècle le plus reculé : ce qui est une autre forme pour dire *éternellement* [1]. De là, εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, « *dans tous les âges du siècle des siècles,* » ou du siècle le plus reculé, c.-à-d. d'âge en âge éternellement — et nous traduisons : « *à Lui soit la gloire dans l'Église — en Jésus-Christ, d'âge en âge, éternellement. Amen !* »

De Wette fait, à ce propos, une remarque critique. « Il est évident, dit-il, qu'il y a dans ce passage une idée de la longue durée de l'Église, telle que Paul ne se la figurait pas. » Plusieurs commentateurs (*Harless, Olsh., Schenkel, Meyer, Braune, Monod*) repoussent cette observation par la raison que, selon eux, l'expression εἰς πάσας τὰς γενεάς, etc., étend cette glorification dans l'Église jusque dans l'éternité même.

[1] Dans 3 Esdr. 4, 38 : *ἡ δὲ ἀλήθεια μένει καὶ ἰσχύει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ζῇ καὶ κρατεῖ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος,* les expressions parallèles *εἰς τὸν αἰῶνα* et *εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος* sont synonymes. Seulement la seconde est un renforcement de la première. *Εἰς τὸν αἰῶνα, jusque dans l'éternité* (*αἰών,* marquant un temps d'une durée infinie, a souvent ce sens dans les LXX) et *εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, jusque dans l'éternité de l'éternité,* comme si l'on disait jusque dans l'éternité la plus reculée, la plus éternelle. Tous deux reviennent, malgré une légère nuance, à *éternellement* (Matth. 21, 19. Marc 11, 14. Hb. 1, 8. Cf. Ps. 45, 6).

Meyer (de même *Schenkel*) voit dans αἰὼν τῶν αἰώνων « la période éternelle qui doit commencer avec la Parousie, » en un mot le αἰὼν ὁ μέλλων appelé ici « le siècle des siècles, » parce que c'est « le siècle ou le temps (ὁ αἰών) qui doit clôturer les siècles (οἱ αἰῶνες) écoulés depuis le commencement jusqu'à la fin du monde. » — Admettons, quoique rien n'indique (bien au contraire) que ce soit là le sens de ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων. Comment cela s'arrange-t-il avec εἰς πάσας τὰς γενεάς, « jusque *dans tous les âges* du siècle à venir? » Comment l'expression γενεαὶ peut-elle s'appliquer à l'éternité? *Meyer* explique que c'est un anthropomorphisme emprunté aux temps prémessianiques, sous lesquels on se représente les périodes successifs de temps qui composent l'éternel αἰών messianique. C'est bien difficile à croire. Du reste *Harless* avance sur γενεαὶ la même opinion. Seulement, s'appuyant de *Drusius* : « sæculum sæculorum, quod omnia sæcula in se continet nec ullo fine terminatur, » il pense que ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, le siècle des siècles, désigne l'éternité tout entière, et il traduit : « dans tous les temps (γενεάς !) de toute l'éternité » (de même *Olsh.* et semblablement *Monod*). Ces interprétations sont plus que contestables, et l'on ne comprend pas pourquoi Paul, si telle est sa pensée, n'a pas au moins employé sa formule ordinaire εἰς τοὺς αἰῶνας ou εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. *Hofmann* échappe autrement à l'observation de *DeWette*. Il retient la variante καὶ ἐν Χρ. Ἰησοῦ et rapporte εἰς πάσας γενεὰς, etc., non à l'Église, mais à Christ, attendu que la glorification de Dieu *dans l'Église* n'a lieu que présentement sur la terre; mais *en Christ* elle a lieu éternellement. Cette interprétation ne se justifie pas. En admettant même l'authenticité de καί, on ne saurait lui donner un sens adversatif, de sorte que εἰς πάσας τὰς γενεὰς, etc., se rapporterait à l'Église et à Christ tout ensemble = « à Lui soit la gloire *dans l'Église et en Christ* d'âge en âge, éternellement. »

On ne saurait écarter la remarque de *DeWette* par de semblables interprétations, de sorte que, si elle est réellement applicable ici, nous reconnaîtrons volontiers que Paul n'a pas exprimé sa pensée avec toute la rigueur, partant la justesse nécessitée par la présence de ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Entraîné par son sentiment et surtout par ses habitudes, car ces doxologies se terminent toujours par un εἰς τοὺς αἰῶνας ou quelque chose d'équivalent, il n'a plus pensé qu'à l'idée de la glorification de Dieu. Ce point de vue nous paraît plus juste que la conclusion de *DeWette*. Mais sa remarque est-elle réellement applicable ici? Pour nous, nous la trouvons déplacée et, jusqu'à un certain point forcée, car autant vaudrait tirer aussi des mots εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος, etc., la conclusion que Paul nie la fin du monde. Serait-on autorisé à le faire? En réalité, Paul n'envisage point ici la durée plus ou moins longue de l'Église, c'est, pour le moment, un point tout à fait en dehors de sa pensée. Ce qui l'occupe, en prononçant ces paroles « *d'âge en âge, éternellement,* » c'est la glorification de Dieu, non les destinées futures de l'Église, ni sa durée. Et, en vérité, pourquoi s'en occuperait-il? Quoique l'époque de la Parousie lui paraisse et surtout lui ait paru plus ou moins prochaine, car son sentiment de l'indétermination de ce moment se montre toujours plus apparent dans ses dernières lettres, on comprend pourtant qu'il ait pu dire : « *à Lui soit la gloire dans l'Église, éternellement,* » parce que, après tout, si c'est ici-bas que cette glorification existe dans l'Église et que la fin arrive, elle en suivra nécessairement les destinées, pour aller avec elle se perpétuer dans l'Éternité. La conclusion de *DeWette* nous paraît abusive.

Considérons maintenant la suite des idées.

Nous avons vu (3, 1 et 3, 13) que Paul, au lieu de suivre à l'exhortation qu'il se proposait d'adresser à ses lecteurs, se laisse aller à une digression sur son apostolat (ỳ 2-

12). Puis, au lieu de revenir à ce moment-là à l'exhortation morale qui était dans sa pensée, la crainte que sa captivité et les souffrances qu'il endure, — lui, l'apôtre des Gentils, leur apôtre — ne viennent à décourager ses lecteurs, l'entraîne, avant de leur adresser ses sérieuses exhortations, à les recommander dans une prière solennelle au Père, pour qu'il les fortifie puissamment par son Esprit, en sorte que Christ habite d'une manière permanente dans leurs cœurs, afin qu'étant solidement affermis dans l'amour, ils en comprennent toute la grandeur et connaissent l'amour de Christ, *afin qu'ils deviennent parfaits jusqu'à posséder toute la perfection de Dieu.* Il termine par une glorification de Celui qui a la puissance d'opérer ce prodige (ỳ 13-21). Ceci le ramène tout naturellement à son exhortation.

§ 5. **Exhortation à l'union et à l'unité dans l'Église, la grande institution nouvelle pour la vérité et la sainteté** (ỳ 1-17).

Bibliographie : *Winzer,* Commentat. 4, 1-6. Lips. 1839. — *Ed. Engelhart,* Der Gedankengang d. Abschnittes, Éph. 4, 7-16. — *Hoelemann,* Bibelstudien, II. Éph. 4, 7-16. — *Morus,* dissert. duæ in locum Éph., 4, 11-16. *Schott.,* Progr. quo locus Pauli, Éph. 4, 11, etc., breviter explicatur, Jenæ 1830.

IV, 1. L'exhortation morale se rapporte tout d'abord, non à l'unité de l'Église, mais à l'unité dans l'Église (Einigkeit). Paul exhorte ses lecteurs à l'unité entre eux, en leur recommandant les vertus qui entretiennent l'union (ỳ 2. 3), et énumère les traits communs à tous, qui fondent cette unité (ỳ 4-6). Quant aux diversités entre eux, provenant de la diversité des dons de Christ et de la diversité des fonctions qui en résulte, loin de rompre l'unité, cette diversité est donnée pour la bonne organisation des saints, en vue de leurs pro-

grès religieux et de leur perfection à tous (ỷ 7-13), afin qu'ils ne se laissent pas gagner par l'erreur.

Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, « *je vous exhorte, je vous invite* (παρακαλεῖν, Rom. 12, 1. 15, 20. 2 Cor. 2, 8, etc.) *donc.* » Si παρακαλῶ n'était destiné qu'à introduire une seule recommandation, on pourrait croire que οὖν se rapporte, non à 3, 21 (*Meyer*), mais au contenu de la prière, 3, 16-21. Comme il ouvre toute une série de recommandations morales, qui forment un nouveau et long développement, rattaché au rapport de la vocation chrétienne des lecteurs, il est plus juste de rapporter οὖν à tout ce qui a fait jusqu'ici la matière de l'épître (*Beng.*, *Flatt*, *Harless*, *DeW.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, etc.). Les recommandations qui suivent, y compris la première sur l'unité dans l'Église, sont les conséquences des principes que Paul a développés plus haut : l'exhortation morale résulte de l'instruction religieuse. « Paul montre à ses lecteurs ce que l'évangile demande, après leur avoir rappelé ce que l'évangile leur a donné » (*Harless*). Cette manière est ordinaire à Paul, qui introduit volontiers par οὖν la partie parénétique de ses lettres (Rom. 12, 1. Col. 3, 1. 1. Thess. 4, 1. 1 Tim. 2, 1). La morale découle directement et tout naturellement des faits et des principes chrétiens.

Ἐγὼ, ὁ δέσμιος, *moi, le prisonnier.* — ἐν κυρίῳ se rapporte, non à παρακαλῶ (*Seml.*, *Baumg.*, *Koppe*, *Rosenm.*), comme 1 Thess. 4, 1, car, dans ce cas-là, il devrait être placé après ὑμᾶς (voy. *Winer*, Gr. p. 138), mais à δέσμιος, comme 3, 1, dont ceci n'est que la répétition. Il ne signifie pas « *à cause du Seigneur* » (*Chrys.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Wolf*, *Flatt*, etc.), mais il exprime d'une manière concise la communion avec le Seigneur (voy. 2, 21). Paul s'était dit ὁ δέσμ. τ. Χ. Ἰησ., « *le prisonnier de Jésus-Christ,* » parce que c'est pour sa cause qu'il est prisonnier et qu'il donne ainsi à sa captivité un caractère élevé, sacré (voy. 3, 1); il se dit

de même : « *le prisonnier dans le Seigneur,* » en union avec le Seigneur. Les chaînes qu'il porte ne sont pas les chaînes du crime ; bien loin d'avoir affaibli son union avec Jésus, elles témoignent, au contraire, de cette union : c'est un prisonnier chrétien (cf. ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησ. Philém., ỳ 23. διάκονος ἐν κυρίῳ, 6, 21. Col. 4, 7). — Par ces mots ἐγώ, ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ, qui viennent après παρακαλῶ ὑμᾶς, Paul se pose de nouveau avec autorité devant ses lecteurs, de la même manière qu'il l'avait fait 3, 1, lorsqu'entraîné dans une digression sur sa personne et son apostolat, il a laissé sa pensée inachevée (voy, 3, 1). Il y revient dans ce moment en reprenant la même position, et nous donne l'exhortation qu'il avait dans l'esprit. S'il se présente à ses lecteurs comme « prisonnier dans le Seigneur, » ce n'est point pour les émouvoir, afin que, « par amour pour lui, » ils observent mieux ses recommandations (*Pélage*, *Bucer*, *Bullinger*, *Estius*, *Beng.*), ni pour se justifier d'oser les exhorter (*DeW.*) par le fait qu'il donne l'exemple (*Harless*, *Olsh.*), ni pour les deux choses à la fois (*Koppe*). Il veut donner à son exhortation plus de poids et d'autorité (*Théod.*, *Calv.*, *Rück.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*) : ses chaînes sont comme une seconde consécration, et les paroles d'un martyr ont une gravité exceptionnelle. De même Ignace, emmené prisonnier à Rome, écrit aux Tralliens, c. 12 : παρακαλεῖ ὑμᾶς τὰ δεσμά μου ἃ ἕνεκεν Ἰ. Χρ. περιφέρω.

ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε : Περιπατεῖν (voy. 2, 2) — ἀξίως, gén. Rom. 16, 2. Phil. 1, 27. Col. 1, 10. etc. — καλεῖν et κλῆσις (voy. 1, 18). — Ἧς, par attraction pour ἥν (voy. 1, 8) ou pour ᾗ, 2 Tim. 1, 9. Cf. 1 Cor. 7, 20. — De là, « *à marcher*, c.-à-d. *à vous conduire d'une manière digne de la vocation qui vous a été adressée* (cf. Phil. 1, 27. Col. 1, 10. 1 Thess. 2, 12). Les chrétiens doivent correspondre par une vie sainte au saint appel qui leur a été adressé et auquel ils ont répondu par leur foi : « ne tanta

gratia sint indigni » (*Calvin*). La foi est un principe nouveau de vie, qui doit porter ses fruits.

℣ 2. Suit la manière dont ils doivent se conduire. Paul recommande tout d'abord les vertus qui doivent entretenir l'union dans l'Église, ce qui nous montre une fois de plus qu'il se préoccupe de cette grande institution de perfection pour les chrétiens. — Μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πρᾳότητος, « *en toute humilité et douceur*, » c.-à-d. avec une humilité et une douceur entières, parfaites (voy. πᾶς, 1, 8). Πάσης se rapporte aux deux substantifs groupés sous la même préposition. Ces mots se rattachent, non à ἀνεχόμενοι (*Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Bengel*, *Matthies*), mais à περιπατῆσαι. Ταπεινοφροσύνη, *l'humilité*, cette vertu chrétienne, par laquelle on s'estime au-dessous de son propre mérite et l'on tient les autres pour plus excellents que soi (Phil. 2, 3. Col. 3, 12. 1 Pier. 5, 5. Act. 20, 19), de ταπεινοφρονεῖν, avoir des sentiments humbles (Rom. 11, 20. 1 Tim. 6, 17. Clém.-R. 1 Cor. 13. 48), opp. à ὑψηλοφρονεῖν, avoir des sentiments de hauteur, s'enorgueillir (Rom. 11, 20) et à ἐπαίρεσθαι, s'élever au-dessus des autres (Clém.-R. 1 Cor. 16). Cette vertu est le fondement de celles qui suivent, car elle suppose le renoncement à tout égoïsme. Tous la vantent, peu la pratiquent. Πρᾳότης, *la douceur*, *la mansuétude* (2 Tim. 2, 25. Jaq. 3, 13), opposé à ἀγριότης, la rudesse, la dureté (Plat. Symp. 197 D) et à χαλεπότης, l'humeur difficile, l'âpreté (Arist. Hist. Anim. 9, 1). Voy. *Trench*, Synon. du N. T. 1869. — μετὰ μακροθυμίας : Μακροθυμία (voy. Col. 3, 12), *la longanimité*, renchérit sur ταπεινοφροσύνη et πρᾳότης (cf. Col. 3, 12. Rom. 2, 5). — A quoi faut-il relier μετὰ μακροθυμίας ? — Les uns (*Jér.*, *Luth.*, *Wolf*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier*, *DeW.*, *Meyer*, *Braune*, *Hofm.*) le relient à ce qui précède, tandis que les autres (*Calvin*, *Bullinger*, *Estius*, *Calixte*, *Baumg.*, *Michael.*, *Holzh.*, *Rück.*, *Harless*, *Olsh.*, *Monod*) le rapportent à ἀνεχόμενοι à cause de la répétition de μετά.

Nous préférons la première manière, parce que c'est une qualité de même nature que πραότης et qui renchérit : la répétition de μετὰ vient précisément du désir de mettre en relief ce léger renchérissement = « *en toute humilité et douceur*, (bien mieux) *avec longanimité.* » Ἀνεχόμενοι étant accompagné de ἐν ἀγάπῃ, n'a nul besoin de μετὰ μακροθ., et les deux participes (ἀνεχόμενοι - σπουδάζοντες) commençant chacun une recommandation, donnent à la phrase une forme harmonique, parallèle, qui lui sied bien.

ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ est une construction incorrecte (παρακαλῶ ὑμᾶς, περιπατῆσαι... ἀνεχόμενοι, σπουδάζοντες) assez fréquente même chez les auteurs profanes. Paul met le nominatif comme s'il avait dit περιπατήσητε (voy. 1, 18). C'est l'application pratique des vertus que Paul vient de recommander (cf. Col. 3, 12), notamment de la μακροθυμία : « *vous supportant les uns les autres avec amour* ou *par amour.* » Ἐν indique que l'amour n'est pas seulement le moyen (= διά, gén.), mais qu'il est le fondement de ce support. Une fois que μετὰ μακροθυμίας se rapporte à ce qui précède, il n'y a plus de motif pour rapporter ἐν ἀγάπῃ à σπουδάζοντες (contre *Holzh.*, *Olshausen*, *Lachm.*).

℣ 3. σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος : Σπουδή se dit de l'entrain et du sérieux qu'on apporte à l'accomplissement d'une tâche ou d'un devoir, *entrain*, *zèle*, *soin*, etc. D'où σπουδάζειν, *s'efforcer de, s'appliquer à, avoir soin de* (Gal. 2, 10. 2 Tim. 2, 15. 2 Pier. 1, 10. 15): « *vous appliquant à garder l'unité de l'esprit.* » — Qu'est-ce que cette ἑνότης τοῦ πνεύματος ? Des commentateurs (*Ambros.*, *Jér.*, *Pél.*, *Anselme*, *Luther*, *Calv.*, *Bucer*, *Bullinger*, *Piscator*, *Estius*, *Wolf*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Bengel*, *Rück.*, *Meier*, *Olshaus.*, *B.-Crus*,. *Hofm.* [1]) l'entendent (comme ἑνότης τῆς

[1] *Grotius* l'entend de « l'unité de l'Église, » quæ est corpus spirituale. Mais πνεῦμα n'est pas ἐκκλησία. — *DeW.*, *Schenkel*, de l'esprit en général de l'Église, de l'unité dans les tendances spirituelles et religieuses communes. « C'est, dit *Meyer*, une idée moderne. »

πίστεως, ỳ 13), de « *l'unité de l'esprit,* » c.-à-d. de l'unité des pensées et des sentiments religieux des chrétiens (cf. 2, 18 : ἐν ἑνὶ πνεύματι. Phil. 1, 27 : μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τ. Χριστοῦ πολιτεύεσθε, ἵνα... ἀκούσω τὰ περὶ ὑμῶν, ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι [= ἐν ἑνότητι τοῦ πνεύματος], μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου): cela va très bien au contexte. Cependant plusieurs commentateurs (*Chrys.*, *Théoph.*, *Ecumen.*, *Bèze*, *Muscul.*, *Calov*, etc. *Winzer*, *Ch. Fr. Fritzsche*, nova opusc. acad., p. 244. *Harless*, *Matthies*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Meyrick*) voient dans πνεῦμα le Saint-Esprit. De là, « l'unité que le Saint-Esprit opère, produit » (gen. auctoris. Cf. 2 Cor. 13, 13. 1 Thess. 1, 6). Reste à savoir ce que c'est que cette unité. *Meier*, p. 177, dit que c'est « l'identité de foi, d'amour, de dispositions, d'espérances, etc., dans les différents individus que l'Esprit-Saint conduit. » Cette interprétation ne renferme rien qui ne la puisse faire admettre. L'unité entre les chrétiens est bien certainement un produit de cet Esprit de Dieu qui illumine les esprits et régénère les cœurs, et qui, parce qu'il est le don accordé à chaque chrétien, doit régner dans l'Église et unir tous les membres du corps. Néanmoins, nous ne pensons pas que telle soit ici la pensée de Paul; surtout nous nions que cette interprétation, comme le prétend *Harless*, « exprime *seule* clairement l'idée qui sert nécessairement de transition avec les mots du ỳ 4, ce que *Bèze* affirmait déjà : simul [apostolus] sibi patefacit aditum ad proximum argumentum. » — Voici nos motifs : *a*) Si Paul entendait par πνεῦμα le Saint-Esprit, pourquoi se serait-il servi d'une expression équivoque, quand il n'avait qu'à dire τοῦ ἁγίου πνεύματος ? Il sait bien dire, 1 Thess. 1, 6 : μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου. 2 Cor. 13, 13 : ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος, tandis qu'il dit κοινωνία πνεύματος, Phil. 2, 1, quand πνεῦμα est subjectif. — *b*) On ne voit pas ce qui peut l'engager à énoncer ici que *la source* ou *l'auteur* de cette ἑνότης est le Saint-Esprit, quand ses regards sont complétement tournés du côté des lecteurs pour leur recom-

mander les vertus chrétiennes les plus propres à faire régner l'accord parmi les chrétiens, c.-à-d. l'unité de l'esprit entre eux. Son point de vue est purement subjectif et l'appelle bien plutôt à dire de quelle *unité* il veut parler qu'à indiquer la source. — *c*) Au fond cette « unité que donne le Saint-Esprit, » c'est « l'unité *de* l'esprit, » comme *Meyer* l'explique. Cela étant, n'est-il pas bien plus naturel de penser que Paul dit tout directement « l'unité de l'esprit, puisque c'est ce dont il veut parler. — *d*) Si Paul veut mettre en relief l'idée que le Saint-Esprit *donne* cette unité, pourquoi attribue-t-il pour base (ἐν) à la conservation de cette unité « *le lien de la paix*, » au lieu de lui donner pour base *la foi*, par ex., qui, en entretenant l'Esprit-Saint et son action dans les âmes, y entretiendrait l'unité ? Il faudra nécessairement donner à ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης, un sens différent du sens ordinaire (voy. plus loin). Si, au contraire, on traduit par « l'unité de l'esprit, » tous ces motifs, qui sont opposés à l'interprétation de « l'unité que l'Esprit opère, » se retournent en faveur de la première interprétation. D'ailleurs à elle s'applique très bien l'observation, et nullement à l'autre, comme nous le montrerons au ỳ 4.

ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης : Ἐν indique que ce n'est pas seulement le moyen (= διά, gén. *Wolf*, *Koppe*, *Bleek*) de maintenir l'unité de l'esprit, mais que c'est le fondement de cette conservation (ἐν, voy. ỳ 2). Σύνδεσμος τῆς εἰρήνης, « *le lien de la paix*, » c.-à-d. la paix qui est le lien, gen. appos. σύνδεσμος ἀδικίας, Act. 8, 23. Es. 58, 6. Plut. Num. 6 : σύνδεσμος εὐνοίας καὶ φιλίας (*Calv.*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Wolf*, *Morus*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Matthies*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*, *Hofmann*). La paix est le lien qui doit conserver l'unité de l'esprit. Il ne s'agit pas ici de la paix avec Dieu, ni de la paix intérieure (*Braune*); mais uniquement de la paix entre chrétiens. La paix (εἰρήνη) est l'opposé de la guerre (πόλεμος) et de la dispute (ἔρις, 1 Cor. 3, 3). Paul re-

commande donc de « *garder l'unité de l'esprit par le lien de la paix,* » c.-à-d. en ne se disputant pas, en ne partant pas en guerre les uns contre les autres, dans le cas où des divergences d'opinion et des dissentiments religieux viendraient à se faire jour, ce qui n'est que trop fréquemment le cas parmi les chrétiens. Il a mille et mille fois raison, et si les chrétiens avaient bien voulu suivre la recommandation, *l'unité de l'esprit,* et avec elle *la vérité,* y auraient singulièrement gagné. *Harless,* p. 342, d'après *Rück.*, objecte que « c'est le lien de la paix qui est maintenu par l'unité de l'esprit, non l'inverse. » Quelle erreur ! L'unité de l'esprit fonde la paix, sans doute, mais une fois que l'unité de l'esprit existe — et il paraît qu'elle existait, puisque Paul exhorte à la *garder* — la paix *maintient* à son tour l'unité de l'esprit ; elle est un *lien,* parce qu'en tenant les cœurs rapprochés (Col. 2, 2), elle tend par cela même à rapprocher les esprits, quand apparaissent des divergences d'opinions ; en tout cas elle prévient et empêche les ruptures. La guerre, au contraire, ne fait que creuser l'abîme de la désunion. C'est clair comme le jour. Il faut admirer non seulement le tact délicat de l'apôtre, mais encore sa profonde connaissance du cœur humain, dans cette exhortation, où, en respectant la liberté de penser de chacun, il trace la meilleure voie pour arrêter les tristes effets des divergences religieuses. L'expérience a rendu Paul un grand maître en pareille matière [1].

[1] *Ad. Monod,* dans son commentaire, p. 220, renferme une page excellente, qui mérite bien d'être citée : « Remarquez, dit-il, l'ordre suivi par l'apôtre. Il veut qu'on maintienne l'unité par la paix. On suit communément l'ordre inverse : on cherche la paix par l'unité. On croit qu'il faut commencer par se mettre d'accord, et qu'alors seulement on pourra goûter ensemble l'amour et la paix fraternelle. Mais selon saint Paul, au contraire, il faut commencer par l'amour et la paix, et alors seulement on se mettra d'accord. Cette différence est admirable, et une philosophie profonde est cachée dans la marche indiquée par l'apôtre. Ceux qui attendent d'être bien d'accord pour s'aimer, pourront n'avoir

Quant aux commentateurs qui soutiennent qu'il s'agit ici de « l'unité *opérée* par le Saint-Esprit, » ils repoussent en général cette interprétation, sans pouvoir en fournir une vraiment acceptable. *Meyer* traduit : « vous appliquant à garder, dans (ἐν) le lien de la paix, l'unité que le Saint-Esprit opère. » Il ne s'agit donc plus de garder l'unité elle-même, mais de la *garder dans* le lien de la paix : recommandation assez superflue. Aussi la plupart des commentateurs s'unissent-ils pour une autre explication. A les entendre, cette expression « *le lien de la paix*, » n'est qu'une périphrase pour dire « *l'amour* » (ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης = ἐν ἀγάπῃ, ℣ 2) et le gén. τῆς εἰρήνης est un gén. objectif, comme Col. 3, 14 : τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστι σύνδεσμος τῆς τελειότητος (*Bengel :* vinculum quo pax retinetur, est ipse amor. *Calov, Rück., Winzer, Harless, Braune*). De là, « vous appliquant à garder l'unité que le Saint-Esprit opère, par le lien de la paix, » c.-à-d. par l'amour. 1° Que l'unité opérée par le Saint-Esprit puisse être gardée par *l'amour*, c.-à-d. par l'amour des chrétiens les uns pour les autres, nous ne sau-

jamais ni accord, ni amour. Mais ceux qui commencent par l'amour, finiront par se mettre d'accord. Cela se fera sans convention ni parti pris, par un besoin du cœur que l'amour aura créé. Voyez un mari et une femme qui s'aiment tendrement, voyez deux frères qui sont unis par une étroite amitié ; que de fois ne les voit-on pas, quoique partis de points de vue divers, opposés peut-être, arriver enfin à s'entendre de telle sorte qu'ils ne sont qu'un cœur et qu'une âme ? Vous croyez que c'est l'harmonie de leurs vues qui a rapproché leurs cœurs ; non, c'est le rapprochement des cœurs qui a produit l'harmonie des vues. Il en arriverait de même, sur une plus grande échelle, dans une Église dont tous les membres s'aimeraient « les uns les autres fortement d'un cœur pur » (1 Pier. 1, 22). L'amour créerait le désir, le besoin de s'accorder ; et entre vrais chrétiens, avec ce désir, avec ce besoin, la plupart des causes de divergences seront ôtées, et celles qui demeurent seront effacées ou voilées, malgré qu'on en ait. L'amour par l'accord, c'est le chemin naturel de l'orgueil et de l'égoïsme ; « les péagers et les gens de mauvaise vie en font autant ; » mais l'accord par l'amour, c'est le triomphe d'une charité divine. »

rions, à notre point de vue, y trouver à redire; mais alors, comment *Harless* peut-il dire que « c'est le lien de la paix qui est gardé par l'unité qu'opère le Saint-Esprit, non l'inverse ? » N'en est-il pas de même de l'amour ? — 2° Le gén. εἰρήνης est considéré comme un gén. objectif, « le lien de la paix, » c.-à-d. qui retient la paix (vinculum quo pax retinetur, *Bengel*). Cette traduction excite nos doutes. On dit bien : « les liens du prisonnier, » dont le prisonnier est chargé, partant qui retiennent, enchaînent le prisonnier; nous ne croyons pas qu'on puisse dire « le lien qui retient la paix, » attendu que la paix n'est pas liée. En tout cas, ce gén. objectif n'est pas justifié par Col. 3, 14, où le gén. est subjectif (voy. Col. 3, 14). — 3° Qu'est-ce qui prouve que l'expression « le lien de la paix » soit une périphrase pour l'amour ? » C'est une affirmation gratuite. Paul qui vient de dire ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ et qui ajoute σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης, a certainement exprimé dans ἐν συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης une autre idée que ἐν ἀγάπῃ ; il aurait dit ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ σπουδάζοντες... τοῦ πνεύματος ἐν ἀγάπῃ. 4° Pourquoi une périphrase que rien n'appelle ? Pourquoi ne pas dire comme Col. 3, 14 : τηρεῖν τὴν ἑνότητα ἐν τῇ ἀγάπῃ, ὅς ἐστι σύνδεσμος τῆς εἰρήνης ? Cette manière de contourner la pensée de Paul ne se justifie pas.

ỳ 4. Après avoir exhorté aux vertus chrétiennes propres à entretenir l'union et l'unité parmi les chrétiens, Paul passe aux faits religieux communs à tous les chrétiens, qui sont à la base de cette unité. L'exhortation à *garder* l'unité de l'esprit, amène la mention des *faits objectifs* sur lesquels cette unité repose. Le rapport du ỳ 3 avec le ỳ 4 et les suivants est donc fort naturel et assez évident pour qu'il n'y ait pas de particule de transition (γάρ, par ex.). On voit par là qu'il n'est point nécessaire pour établir cette liaison que τοῦ πνεύματος désigne le Saint-Esprit (cont. *Bèze*, *Harless*). Au contraire, on ne comprend pas pourquoi Paul aurait déjà

indiqué que le Saint-Esprit est la source de cette unité, puisqu'il va en indiquer les bases au ỷ 4, et que là figurera le Saint-Esprit (ἓν πνεῦμα). S'il avait voulu le distinguer d'une manière particulière, il aurait au moins renversé l'ordre et dit ἓν πνεῦμα καὶ ἓν σῶμα, non ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα.

Comme c'est l'Église qui préoccupe Paul, il commence par elle : ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, scil. ἐστί, « *il y a un seul et même corps*, » le corps de Christ (voy. 1, 22) qui est formé par tous les chrétiens, qui en sont les membres; quoiqu'il y ait plusieurs membres, il n'y a qu'un seul corps (Rom. 12, 5. 1 Cor. 12, 12) — « *et un seul et même Esprit*, » l'Esprit de Dieu, qui est donné à tout homme qui a la foi (Jean 7, 39. Act. 2, 39. 1 Cor. 12, 13), le régénère et devient le principe nouveau, qui, en animant chacun des membres du corps, anime en même temps le corps tout entier : l'Esprit n'a pas été promis à l'Église, mais aux croyants. S'il y avait plusieurs corps (de Christ) et plusieurs Esprits, l'unité d'esprit ne pourrait pas se réaliser chez les chrétiens, mais comme il n'y a qu'un seul et même corps et un seul et même Esprit, ce sont là deux faits qui sont un fondement bien réel et bien puissant pour l'unité. Nous sous-entendons ἐστὶ, « *il y a*, » comme c'est indiqué par les ỷ 5. 6, qui affectent la même forme, et où ἐστὶ est absolument nécessaire. Il ne faut pas sous-entendre ἔστε ou γένεσθε = « soyez un seul corps et un seul esprit, » c.-à-d. unis de corps et d'âme (*Syr.*, *Pél.*, *Théoph.*, *Ecum.*, *Calv.*, *Corn.-L.*, *Morus*, etc.), car ce n'est pas l'exhortation du ỷ 3 qui continue, comme la suite le montre. Enfin il ne faut pas traduire : « vous êtes un seul corps, soyez un seul esprit » (*Estius*, *Kop.*, *Rosenm.*), ce qui est arbitraire.

καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν : le καθὼς καὶ indique qu'il y a une correspondance entre les deux faits précédents, qui ne vont point seuls et le fait suivant ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι : « il y a un seul et même corps et un seul et

même Esprit, *comme aussi*, dans l'appel qui leur a été adressé, il y a un seul et même intérêt final, un seul but que chaque chrétien poursuit et qui les groupe tous ensemble et jusqu'à la fin, savoir « *une seule et même espérance*, » l'espérance du salut, de la félicité éternelle, dont le Saint-Esprit est les arrhes (1, 13. 14). — Καλεῖν εἰς, pp. *appeler*, *inviter*, *convier à*, Luc 5, 12 : εἰς μετάνοιαν. 1 Thess. 2, 12 : εἰς τὴν θεοῦ βασιλείαν. 1 Tim. 6, 12 : εἰς τ. αἰωνίου ζωήν, etc. Καλεῖν s'emploie aussi d'une manière absolue, «*appeler*, » en parlant de la vocation chrétienne (Rom. 8, 20. 9, 24. 1 Cor. 7, 15-24. etc. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 196) et se joint au prépositions ἐπὶ et ἐν. Ἐπὶ, dat. (voy. 2, 10), indique le but, 1 Thess. 4, 7. Gal. 5, 13 : ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, « vous avez été appelés (il s'agit de la vocation chrétienne) dans un but de liberté, pour la liberté. » La préposition ἐν s'emploie *prægnanter :* c'est une sorte de brachylogie que le contexte explique (voy. *Winer*, Gr., p. 389), 1 Thess. 4, 7 : οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ, car Dieu nous a appelés, non dans un but d'impureté, pour être impurs ; mais *dans la sainteté*, c.-à-d. en possession de la sainteté : c'est là un des caractères de la vocation chrétienne, et Paul le rappelle pour faire sentir que le chrétien doit garder cette sainteté, vivre dans la sainteté. 1 Cor. 7, 15 : si le conjoint qui n'a pas la foi se sépare, eh bien ! qu'il se sépare ; en pareil cas, le frère ou la sœur ne sont pas liés : ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεός, Dieu nous a appelés, nous a adressé la vocation chrétienne *dans la paix*, c.-à-d. en possession de la paix : c'est là un des caractères de la vocation chrétienne, et Paul, en le rappelant, veut faire comprendre au conjoint chrétien que s'il ne peut pas retenir auprès de lui le conjoint qui n'a pas la foi, il vaut mieux le laisser faire et vivre en paix. Si Paul eût dit : εἰς δὲ εἰρήνην κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεὸς (cf. Col. 3, 15), cela aurait signifié, « Dieu nous a appelés à la paix, à posséder la

paix ; » mais dans ce cas, κέκληκεν n'aurait pas désigné la vocation chrétienne. C'est pourquoi nous disons que καλεῖν ἐν n'est pas pour καλεῖν εἰς (cont. *Estius*, *Corn-L.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Rück.*, *De W.*, *Bleek*), bien que, suivant le contexte, le sens n'en paraisse pas toujours sensiblement affecté. Gal. 1, 6 : « je suis surpris que si vite vous vous laissiez détourner (ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον) de celui qui vous a appelés (il s'agit de la vocation chrétienne) *dans la grâce de Christ*, c.-à-d. en possession de la grâce de Christ pour passer à un autre évangile, » où on ne la possède pas. De même dans notre passage : ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι, *vous avez été appelés* (il s'agit de la vocation chrétienne) *dans une seule et même espérance*, c.-à-d. en possession d'une seule et même espérance : c'est encore un caractère appartenant à la vocation chrétienne (*Beng.:* 1 Thess. 4, 7 : ἐν exprimit indolem rei. *Harless*, *Monod*), comme du reste Paul l'indique en ajoutant τῆς κλήσεως ὑμῶν qui dépend de ἐλπίδι = en possession d'une seule et même espérance *de votre vocation*, » c.-à-d. qui appartient à, qui est attachée à la vocation qui vous a été adressée : c'est l'espérance du salut, de la Vie éternelle (cf. 1, 18).

℣ 5. εἷς κύριος, scil. ἐστί, « *il y a un seul et même Seigneur*, » non plusieurs ; c'est Jésus-Christ (cf. 1 Cor. 8, 6 : ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ... καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός). Paul l'appelle « Seigneur, » pour exprimer le rapport dans lequel il se trouve avec les chrétiens. C'est à lui qu'ils doivent obéir : il est le chef, la tête du corps. Avoir un seul et même maître, c'est un fondement de l'unité des chrétiens entre eux. — A ce fait, Paul rattache les deux faits suivants : μία πίστις, « *une seule et même foi*, » la foi en Christ. Il s'agit, non de la foi *in abstracto*, comme principe (*Harless*), opp. au principe de la Loi, — ni de la foi comme doctrine (*Schwegler* [1],

[1] *Schwegler* a complétement méconnu le sens de notre passage dans la critique qu'il en fait, Nachapost. Zeitalter, III, p. 381.

Corn.-L.: fidei articuli. *Grot.:* una regula fidei. *Rosenm.:* fidei regula, religio), — ni d'une profession de foi (*Bullinger*); mais de la foi en Jésus-Christ, qui est réclamée de tout pécheur pour être sauvé (Act. 16, 31 : *τί με δεῖ ποιεῖν ἵνα σωθῶ; πίστευσον ἐπὶ τὸν Κύριον Ἰησοῦν*). C'est, comme Paul l'enseigne, la voie nouvelle qui mène réellement à la justice (*δικαιοσ. θεοῦ*) et au salut (2, 8. Rom. 3, 21. 22. 10, 9. 10, etc.). La foi en Christ est une entière confiance en lui, un sentiment du cœur qui s'abandonne à lui : elle est mystique, et, comme telle, elle a ses degrés et sa perfection (voy. *Oltramare*, Comm. Rom. I, p. 291). Elle est distincte de la connaissance (*ἐπίγνωσις*), qui elle aussi a ses degrés, degrés qui sont d'une autre nature (voy. ℣ 13 : *τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως*). La foi est un principe d'union avec Jésus, et par là un principe d'union des chrétiens entre eux [1].

[1] Paul parle ailleurs de cette unité des chrétiens entre eux. Dans Rom. 12, 4-5, il compare (*καθάπερ — οὕτως*) les chrétiens à un corps humain, pour faire comprendre que quoique nombreux, ils forment un seul corps, c.-à-d. un ensemble, un tout organisé, et ce en Christ (*ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ*). Le fondement, le principe de cette unité est donc *l'union du chrétien avec Christ :* unis à Christ par la foi, les chrétiens sont unis en même temps entre eux et forment un seul corps (comp. Jean 17, 21-23). Dans 1 Cor. 12, 12. 13, Paul part de la même comparaison pour affirmer de même l'unité des chrétiens entre eux, mais il annonce comme principe de cette unité *l'Esprit-Saint*, un seul et même esprit, dont ils ont été abreuvés. Cela aussi est fort juste, car partout où règne ce seul et même esprit, il y a unité. Cette diversité tient à la diversité des points de vue que le contexte des deux épîtres a amenés. Au fond, il y a accord par la foi, qui est essentiellement mystique (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 296-302); le chrétien est *uni* à Christ, et un *esprit nouveau* lui est donné. Dans notre épître aux Éphésiens, Paul développe plus abondamment sa pensée, parce qu'il traite directement du fondement de l'unité des chrétiens dans l'Église; il veut que les chrétiens serrent les rangs pour s'opposer en masse compacte et unie aux attaques des docteurs. Dans les épîtres aux Rom. et aux Cor., il ne fait qu'effleurer ce point en passant et se borne à relever l'idée principale. On peut remarquer l'accord qui règne entre l'ép. aux Éphésiens et les épîtres aux Romains et aux Corinthiens.

ἓν βάπτισμα, « *un seul et même baptême,* » le baptême en Christ (Rom. 6, 3. Gal. 3, 27), qui suit la foi et en est la profession solennelle et publique. Il est relevé ici, parce que si la foi fait le chrétien, c'est le baptême qui fait du chrétien un membre de l'Église, du corps de Christ. Le baptême est l'acte officiel de réception du chrétien dans l'Église, la cérémonie symbolique instituée de Jésus, par laquelle on l'y incorpore comme membre (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 7). Il est un fait commun à tous les chrétiens, par lequel se fonde aussi l'unité (1 Cor. 12, 13). — On a été surpris que Paul ne mentionne pas en même temps la Sainte-Cène, d'autant plus qu'ailleurs (1 Cor. 10, 17) il l'envisage comme renfermant un symbole d'unité, et l'on s'est demandé quel pouvait en être le motif. D'après *Calov*, c'est que ce sacrement se trouve compris dans « uno baptismatis sacramento ex paritatis ratione, » tandis que, selon *Olshausen*, « l'élément spécifique de la Cène étant la communion avec Christ, et cet élément se trouvant déjà dans la foi, la Cène était, par cela même, déjà impliquée dans εἷς κύριος, μία πίστις. » Si c'était là le point de vue de Paul, il n'aurait pas dû, en ce cas, parler de la foi, car elle est impliquée dans le baptême. *Meyer* pense que « le rappel de la Cène aurait gâté la forme tripartite que suit Paul et rompu la symétrie. » Mais cette forme ne se trouve pas au ℣. 6, où Paul ne mentionne que εἷς θεός. D'autres l'expliquent autrement. Il nous paraît vraisemblable — et c'est l'opinion de *Harless*, partagée par *Monod* — que « Paul s'en tient aux faits primordiaux ; ces faits, en constituant le chrétien qui fait son entrée dans l'Église, constituent en même temps le fondement de l'unité chrétienne. » Il n'avait donc pas à parler de la Sainte-Cène. Bien qu'elle accompagnât et suivît immédiatement le baptême, elle appartenait déjà au for intérieur de l'Église, et était une manifestation de l'union, symbolisée par un seul pain (εἷς ἄρτος, 1 Cor. 10, 16), avant d'être une source d'union et d'unité.

C'est sans doute ce qui fait dire à *De Wette* que Paul n'en parle pas « parce qu'elle fonde moins l'unité qu'elle ne la représente. » (De même *Braune*.)

℣ 6. *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων*, scil. *ἐστί*, « *il y a un seul et même Dieu et* (*καί*, 1, 3) *Père de tous.* » Πατὴρ, ajouté à θεός, doit être entendu dans le sens chrétien (cont. *Rosenm.*, *Holzh.*), car ce sont des chrétiens que Paul a uniquement en vue en mettant en relief les faits qui fondent leur *ἑνότης τοῦ πνεύματος* (cf. Phil. 4, 20. 1 Thess. 3, 13). Les païens donnaient à leur dieu suprême le nom de Père, en qualité de créateur et en faisant allusion aux bienfaits de sa providence. On ne trouve pas dans l'A. T. le nom de Père appliqué à Dieu dans ce sens, excepté dans les livres apocryphes (Sap. 14, 3. Sir. 23, 1. 4). Chez les Juifs, le nom de Père rappelait les rapports de Dieu avec son peuple (Deut. 32, 6. Es. 63, 16. Cf. Ps. 103, 3. Jér. 3, 4. 19. Mal. 1, 6) et non avec les individus. Cette dénomination relevait les sentiments d'amour dont l'Éternel était animé envers le peuple élu. L'Israélite se sentait, par la Loi, *le serviteur de Dieu*, plutôt que son fils ou son enfant. Ce titre, dans notre passage, a une portée plus haute ; il a le sens chrétien. En Jésus s'est révélé tout l'amour de Dieu, comme le plan exposé au commencement de l'épître en fait foi, et la grâce (opp. à la Loi) a fondé des rapports paternels et filiaux en même temps que personnels entre Dieu et l'homme. Le pécheur qui a foi en Jésus-Christ, régénéré par l'Esprit de Dieu est un fils de Dieu, un enfant de Dieu (voy. 1, 5. Rom. 8, 14-17. Gal. 3, 16. 4, 5, etc.): Dieu est son Père.

Quant à *πάντων*, il n'est pas neutre (*Irén.*, *Rosenm.*), mais masculin. Seulement, il s'agit de savoir s'il désigne tous les hommes en général (*Holzh.*) ou s'il est restreint aux croyants. Le sens chrétien de *πατήρ*, puis le contexte sont en faveur de cette seconde opinion. Paul, en relevant les faits qui servent de base à la *ἑνότης τοῦ πνεύμ.* des chrétiens, montre qu'il

parle d'eux spécialement, en sorte que ce πάντων doit désigner tous ceux qui forment le ἓν σῶμα, tous les membres de l'Église. Le ℣ 7, dans lequel Paul statue une diversité dans l'unité, confirme ce point de vue par son ἑκάστῳ ὑμῶν. Nous avons donc ici un dernier fait, fondement d'unité : là où il y a un seul Dieu et Père, la famille doit être unie. « Idem Deus exigit cultores unanimes: idem Pater, filios fraterno amore conjunctos » (*Estius*).

Dans la mention de ces différents faits objectifs, sur lesquels repose « l'unité de l'esprit » chez les chrétiens, Paul suit un ordre qui forme une sorte de *crescendo*. Dans ce *crescendo*, l'Esprit, Christ et Dieu, sont présentés successivement et séparément les uns des autres. Paul part de l'Église : ἓν σῶμα, ἓν πνεῦμα, μία ἐλπίς — pour s'élever à la personne de Christ : εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα — et de là à la personne de Dieu : ὁ θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, qui figure ici à la fin comme l'Être principal de qui tout le reste dépend (*Calvin*). Il n'a pas à remonter plus haut, car ce seul Dieu et Père est l'Être suprême lui-même : ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν*.

On se demande d'abord si ces πάντων sont des masculins ou des neutres. La plupart des commentateurs (*Jér.*, *Théod.*, *Chrys.*, *Ecum.*, *Luther*, *Calvin* (hésite), *Estius*, *Grotius*, *Beng.*, *Wolf*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *DeWette*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Reuss*, p. 185. *Hofmann*, *Meyrick*), guidés par πατὴρ πάντων, pensent que ce sont des masculins se rapportant aux chrétiens.

* Ainsi lisent *Mill, Beng., Knapp, Lachm., Tisch.*, comm. crit. *Flatt, Rück., Harless, Matthies, Olsh., De W., Schenkel, Meyer, Bleek, Braune*, d'après ℵABCP, 7 minn. copt. éth. arab. — tandis que *Complut., Griesb., Scholz, Meier, Baum.-Crusius* ajoutent ἡμῶν, d'après DEFGKL, 50 Minn. syrr. it. Vulg. Clem. *Elz., Wolf, Koppe* ajoutent ὑμῶν, d'après quelques Minn. Chrys. Théod. Théoph. Ecum. — Additions faites ensuite d'interprétations qui limitent πάντων et πᾶσι, l'une d'après ἡμῶν, v. 7, et l'autre d'après ὑμῶν, v. 4.

Cette analogie est plus apparente que réelle, car il y a deux manières de traduire ce passage. 1° On peut considérer ὁ ἐπὶ πάντων, etc.. comme une sorte d'adjectif relié au substantif par l'article : dans ce cas, il y a correspondance entre le premier πάντων et les autres. C'est l'opinion presque unanime des commentateurs qui traduisent : « *il y a un seul Dieu et Père de tous* (les chrétiens), *qui est au-dessus de tous* (les chrétiens), *par tous et en tous.* » Mais on se demande quelle raison a pu amener ces qualificatifs et à quoi ils répondent dans ce contexte. Nous ne saurions le dire, et les commentateurs ne nous en instruisent pas. Quelques-uns seulement pensent que Paul, ayant parlé du Saint-Esprit, du Seigneur et du Père, a voulu en terminant rappeler leur unité (voy. plus loin), ce qui ne nous paraît conforme, ni au texte, ni au contexte. — 2° Pour nous, nous traduisons : « *il y a un seul Dieu et Père de tous* (les chrétiens), *Celui qui est au-dessus de tout, par tout et en tout,* » en un mot, l'Être suprême. Il est doux pour un chrétien de penser que celui qui est « son Dieu et son Père, » est celui-là même de qui tout dépend au ciel et sur la terre, et à qui finalement remonte toute l'ordonnance dont il vient d'être question. On peut voir par là que cette analogie prétendue entre le premier πάντων (πατὴρ πάντων) et les autres est tout entière subordonnée à la traduction et que nous sommes bien plutôt fondés à croire que ces πάντων sont des neutres (*Erasme, Bucer, Bulling., Michaelis, Morus, Rück., Matthies, B.-Crus.*), ainsi que πᾶσι (*Matthies*). En effet, 1° si l'on considère l'expression elle-même, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι, on voit immédiatement que ce sont des termes généraux qui n'expriment aucun rapport spécial avec les chrétiens (*Calvin* le reconnaît), de sorte qu'on ne comprend pas pourquoi πάντων et πᾶσι doivent se rapporter aux chrétiens et se restreindre à eux. Pour trouver un rapport spécial et exclusif, il faut que le commentateur commence par l'y mettre. 2° Dans ce des-

criptif de l'Être suprême, considéré dans sa puissance absolue, rien n'autorise à restreindre πάντων aux chrétiens, ni même aux hommes. On le diminuerait en ne laissant pas à πάντων sa portée la plus large et en n'y comprenant pas tout, êtres et choses, car c'est bien ainsi que se présente à nous la puissance souveraine de Dieu. 3° Enfin, ce qui nous confirme dans cette pensée, c'est que, dans les passages analogues, Paul se sert toujours du neutre pluriel. Rom. 9, 5 : ὁ ἐπὶ πάντων. 11, 36. Comp. Col. 1, 17 : καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων.

ὁ (scil. ὢν) ἐπὶ πάντων : Ἐπὶ, gén. indique l'autorité et le gouvernement exercé sur quelqu'un ou quelque chose. D'où εἶναι ἐπί τινος, *avoir autorité sur, être à la tête de, avoir l'intendance, la direction de, régir, gouverner* ; Act. 8, 27 : εἶναι ἐπὶ πάσης τῆς γάζης, avoir l'intendance de tout le trésor, être ministre des finances; 12, 20 : ὁ ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος, l'intendant de la chambre à coucher, le chambellan. Gen. 44, 4 : ὁ ἐπὶ τῆς οἰκίας, l'intendant de la maison, celui qui est à la tête de la maison, qui l'administre et la gouverne. Judith 14, 13 : εἶπαν τῷ ὄντι ἐπὶ πάντων τῶν αὐτοῦ. 1 Macc. 10, 69 : Ἀπολλώνιον τὸν ὄντα ἐπὶ τῆς Κοίλης Συρίας. De là, ὁ ἐπὶ πάντων (cf. Rom. 9, 5), « *celui qui est sur toutes choses,* » c.-à-d. qui a autorité sur tout, est le maître de toutes choses, qui régit et gouverne tout. Paul exprime ainsi la puissance souveraine de Dieu, au point de vue de la transcendance. Dans ce qui suit, il parle au point de vue de l'immanence. Il le fait, comme l'observe fort justement *Meyer,* dans les mots καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν, « *il est par toutes choses et en toutes choses, partout et en tout* » (Macrob. Sat. 1, 20 : τὸν ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἥλιον). La différence qui existe entre ces deux expressions est, non dans le fond, car toutes deux expriment l'activité immanente de Dieu, mais dans la forme, dans la manière dont on se la représente. « ***Dieu est par toutes choses*** » (διὰ πάντων), c.-à-d. que sa présence ou son

activité se fait sentir comme une force circulante à travers toutes choses, et en même temps comme une force qui *agit en toutes choses* (ἐν πᾶσι), de sorte que rien n'échappe à son activité divine, elle embrasse tout et pénètre tout, êtres et choses. Διὰ πάντων ne peut pas signifier « *au milieu de tous* » (*Monod*). De là, « *il y a un seul Dieu et Père de tous* » les chrétiens : c'est le maître souverain de l'univers, » *Celui qui est sur toutes choses,* » c.-à-d. qui régit et gouverne tout, êtres et choses, « *qui est partout et en tout*, c.-à-d. qui embrasse tout dans son activité et pénètre tout.

Les commentateurs, au contraire, sont assez unanimes à considérer πάντων - πάντων - πᾶσι comme des pluriels masculins, se rapportant aux membres de l'Église, et traduisent : « *il y a un seul Dieu et Père de tous* (les chrétiens) *qui est sur tous* (les chrétiens) *par tous et en tous.* » A la généralité près, le sens est le même que dans l'interprétation précédente : ce que Paul affirme de Dieu relativement à l'univers, il ne l'affirme plus, dans cette interprétation, que relativement aux chrétiens. On a alors le singulier spectacle que Paul, au lieu d'exprimer ces rapports de Dieu avec les chrétiens par ce qu'ils ont de spécial aux chrétiens, s'en tient aux termes généraux qui correspondent aux rapports de Dieu avec la création, et que ce sont les commentateurs qui se trouvent dans l'obligation de combler la lacune, en introduisant eux-mêmes, dans leur explication, l'élément chrétien qui fait défaut. On peut s'en convaincre par les interprétations suivantes : *Grot.* (de même *Rosenm.*) : « *super omnes,* imperio ; *per omnes,* providentia ; *in omnibus vobis,* per spiritum a se procedentem et agentem intra vos. » — *Calvin* rapporte tout au gouvernement spirituel de l'Église, « car Dieu, par l'esprit de sanctification, *s'étend envers* (διὰ πάντ.) tous les membres de l'Église et les comprend tous *sous sa domination* (ἐπὶ πάντων) et habite *en tous* (ἐν πᾶσι). » — *Meyer :* « ἐπὶ πάντων indique qu'il est le maître (Chrys. : τὴν

δεσποτείαν σημαίνῃ); διὰ πάντων se rapporte à l'action de Dieu pénétrant dans tous les chrétiens par le moyen de l'Esprit-Saint, qui distribue ses charismes; ἐν πᾶσι, habitant en tous.» On rencontre des explications analogues, quoique variant par les détails, dans *Flatt*, *Meier*, *DeWette*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*.

Plusieurs commentateurs ont cru voir ici une formule trinitaire appliquée à εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων. *Jérôme :* « *Super omnes* enim est *Deus Pater :* quia auctor est omnium. *Per omnes*, *Filius* : quia cuncta transcurrit, vaditque per omnia. *In omnibus*, *Spiritus Sanctus :* quia nihil absque eo est. » Il dit encore : « Quidam hoc quod est, « *super omnes*, *per omnes et in omnibus*, » ad Patrem et Filium et Spiritum Sanctum sic estimant referendum, ut *super omnia, Pater* sit, quia auctor est omnium : *per omnes*, *Filius*, quia per Filium creata sunt omnia : *in omnibus*, *Spiritus Sanctus :* ipse enim credentibus datur et templum sumus spiritus sancti, et Pater et Filius habitant in nobis. » — *Estius* : « Notandum tres præpositiones [ἐπὶ, διὰ, ἐν] sigillatim ad tres in Deo personas, per appropriationem, referri posse, ut *super omnes*, vel *super omnia*, *Patri* congruat, qui est auctor omnium et fontale principium divinitatis; *per omnes* vel *per omnia*, *Filio*, per quem omnia facta sunt...; *In omnibus* autem, *Spiritui sancto*, cujus habitaculum ac templum sunt fideles, quique replevit orbem terrarum. » Ce même point de vue se retrouve dans *Beng.*, *Matthies*, *Harless*, *Olsh.*, *Monod*, avec des variations de détail. *Harless* (p. 348) s'exprime ainsi : « *il y a un seul Dieu et Père de tous* (les chrétiens) — *qui est au-dessus de tous* : en tant que ὁ θεὸς ὁ πατὴρ — *qui agit par tous* : en tant que chef ou tête de l'Église, il agit par le moyen des membres — *et qui est en tous* : en tant qu'Esprit, il est dans son corps, l'Église. » *Monod* dit autrement : « *Le Père*, c'est Dieu régnant « *au-dessus de tous;* » *le Fils*, c'est Dieu descendu sur la terre et

séjournant « *au milieu de nous* ; » *le Saint-Esprit*, c'est Dieu pénétrant dans les cœurs et habitant « *au dedans de nous*. » C'est un seul Dieu en trois moments ou sous trois aspects différents. » — Ces interprétations sont tout à fait contraires au texte et au contexte, qu'elles laissent de côté pour ne suivre qu'une préoccupation dogmatique. Nous avons remarqué que Paul, dans un *crescendo*, rappelle les faits objectifs sur lesquels repose l'unité d'esprit des chrétiens entre eux : il passe successivement de ἓν σῶμα, ἓν πνεῦμα, μία ἐλπίς — à εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα — pour s'élever jusqu'à εἷς θεὸς καὶ πατήρ. Ce dernier est donc envisagé à part, de sorte qu'il désigne *la personne de Dieu*, père des chrétiens, distincte de celle du Fils et du Saint-Esprit. Le contexte ne permet donc pas de ramener dans la finale la mention du Fils et du Saint-Esprit. C'est aussi contraire au texte: quand Paul, après avoir dit εἷς θεὸς καὶ πατήρ, ajoute ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν, il dit cela du εἷς θεὸς καὶ πατὴρ seul, en tant que Dieu et Père, et nullement en tant que Père, Fils et Saint-Esprit. Enfin, comme nous l'avons montré, πάντων-πάντων-πᾶσι sont des neutres et ne désignent point les chrétiens.

Le paragraphe (ỷ 1-6) que nous venons de lire est fort important. Le mal des disputes et des dissensions religieuses est si grand, et l'unité d'esprit entre chrétiens est chose si précieuse et en même temps si difficile à réaliser, que les directions de l'apôtre et ses recommandations, dans une matière aussi délicate, sont les bienvenues et doivent être d'un grand poids pour chaque chrétien. Ce qui nous frappe, c'est que Paul ne recourt ici, ni à *l'autorité de l'Église*, ni à des *confessions de foi*, comme on l'a fait constamment dans l'Église chrétienne. L'histoire n'a que trop surabondamment montré l'impuissance de ces moyens, et elle n'a dû que trop souvent enregistrer les violences que l'Église, appelant à son aide le bras séculier, a fait supporter aux consciences et aux

individus, dont elle a répandu le sang à flots. Ce n'est pas à des élucubrations dogmatiques et théologiques que l'apôtre va demander la conservation de l'unité de l'esprit, et il ne songe pas à restreindre la liberté du chrétien, qu'on l'appelle liberté de conscience, liberté de pensée ou liberté de profession. Les idées ne suffisent pas à constituer le chrétien et les doctrines les plus correctes ne sont pas la foi. Ce n'est pas par des *théories* que Dieu nous sauve, mais par des *faits*, les faits objectifs de son amour, auxquels doivent répondre des faits subjectifs dans le chrétien. Paul demeure ferme sur le terrain religieux, qui est celui des réalités et se garde bien d'entrer sur le terrain théologique, comme l'Église l'a toujours fait. Il pose les fondements de l'unité de l'esprit chez les chrétiens sur les faits religieux communs à tous en faisant appel à l'amour fraternel et à la paix. Il commence par exhorter à ces vertus, qui sont éminemment propres à entretenir la bonne harmonie chez les chrétiens, savoir (℣ 2. 3) *l'humilité, la douceur* et *la longanimité*, de manière à se supporter les uns les autres avec amour et à retenir l'unité de l'esprit en ne se disputant pas, mais en vivant *en paix*, malgré les divergences d'opinion qui pourraient se rencontrer : c'est bien là, en effet, ce qu'il y a de mieux, car la guerre dans les choses religieuses est aussi fatale à la vérité qu'à l'unité des esprits. Puis il nous montre les faits religieux objectifs sur lesquels cette unité est fondée et desquels elle doit résulter : (℣ 4-6) *un seul corps et un seul Esprit, comme aussi il y a une seule espérance, à laquelle nous sommes appelés*, — puis, *un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême*, — enfin, *un seul Dieu et Père de tous, Celui qui gouverne tout, qui est par tout et en tout*, en un mot, l'Être suprême. En tout cela il est question, non de doctrines proprement, mais de faits religieux. C'est là pour l'unité de l'esprit entre chrétiens un fondement inébranlable, que rien ne saurait remplacer, et s'il ne suffit

pas, c'est en vain que l'unité de l'esprit sera recherchée par d'autres moyens: il y a dans les chrétiens un déficit qui atteste une altération du caractère chrétien lui-même. (voy. *Diodati*, IX[me] méditation, p. 197).

ŷ 7. Δὲ introduit une nouvelle idée: après ce qui est commun à tous et fonde l'unité, Paul mentionne ce qui est particulier à chacun et fait la diversité.

ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν, *or à chacun de nous*, chrétiens; — et non « païens aussi bien que Juifs » (*Olshaus.*), ce qui est hors du contexte, car il s'agit des individus, — ni « à chacun de nous, apôtres, prophètes, etc., » en un mot, « serviteurs de l'Église, » qui par nos dons travaillons à l'édification de l'Église (*Engelhardt*, p. 113), car ἐδόθη ἡ χάρις s'applique à tous les chrétiens. Ces mots sont jetés en avant pour les accentuer (cont. *Engelh.*) parce qu'il s'agit maintenant de ce qui est individuel, partant divers. — ἐδόθη ἡ χάρις, « a été donnée la grâce. » Quelle grâce? Ce n'est pas celle que Paul appelle spécialement « *la Grâce* « (Rom. 5, 17), savoir « la justice qui vient de Dieu, » laquelle est accordée à tout homme qui a foi en Christ: il ne s'agit pas ici de la question du salut, et cela répugnerait à l'idée de mesure (κατὰ τὸ μέτρον) qui suit. Χάρις désigne comme Rom. 12, 6: ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, *la grâce*, *la faveur* dont le chrétien est l'objet (et dont « la Grâce, » prop. dite a été la première manifestation) de la part de Dieu et de Christ. C'est elle qui vivifie et épanouit, par le Saint-Esprit, chez celui qui a foi, ces germes plus ou moins développés qui sont naturellement en lui, et fait éclore en chacun ces χαρίσματα divers, qui le rendent propre à telle ou telle fonction. Seulement, « cette grâce qui est donnée à chacun de nous, » n'est pas donnée à tous également, mais à chacun κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ: Κατά, acc., « *selon*, *à raison de*, *à proportion* (voy. 3, 7). Δωρεά, *don*, *présent*, diffère de χάρις, *grâce*, *faveur*, en

ce sens que c'est moins l'idée de bonté, de faveur qu'il éveille, que celle de libéralité, de générosité. Χάρις suppose l'absence de mérite dans celui qui reçoit; il est opposé à ὀφείλημα, un dû (Rom. 4, 4); δωρεὰ suppose que celui qui donne ne demande rien en retour; c'est générosité pure (δωρεάν, *gratis, gratuitement*, Rom. 3, 24).

De là, « *Or, à chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don de Christ,* » c.-à-d. (gen. auctoris) dans la mesure où il a plu à Christ de nous en faire don. Paul relève ici ce détail, en vue de la diversité même des dons (χαρίσματα) de la grâce parmi les chrétiens, lesquels, malgré leur diversité, proviennent tous *d'un seul et même Seigneur* et doivent tous, par les fonctions diverses auxquelles ils correspondent, concourir à *une même fin*, l'édification du corps de Christ, partant à l'unité et à la perfection des chrétiens (ỳ 11-13). Il ne le fait pas, comme Rom. 12, 5. 1 Cor. 12, 4-20, pour « prévenir ses lecteurs contre les tentations de jalousie ou de gloire propre que cette différence pourrait faire naître » (*Monod, Calv., Ecum.*) et les porter à l'humilité, ce qu'il ne considère point ici.

ỳ 8[1]. Διὸ λέγει, scil. ἡ γραφή : Par suite de la grande habitude de citer l'A. T., Paul cite souvent en disant simplement λέγει (5, 14. Rom. 15, 10. 2 Cor. 6, 2. Gal. 3, 16. Comp. Rom. 4, 3. 9, 17. 1 Tim. 5, 18) ou φησί (1 Cor. 6, 16. Cf. Hb. 8, 15), ou εἶπε (1 Cor. 5, 27). Il sous-entend le sujet, qui s'entend de soi, γραφή ou θεὸς (voy. Winer, Gr. p. 486). De là, *c'est pourquoi* (διό = quamobrem), c.-à-d. parce que la grâce est donnée à chacun suivant la mesure du don de Christ, *l'Écriture dit* :... Que dit-elle? — Elle dit, comme on va le voir, qu'en montant au ciel il a fait des dons aux hommes. La citation a donc pour but de confirmer

[1] Voy. sur Éph. 4, 8-10, Lic. *Johannes Dalmer*, Privatdocent in Greifswald, dans Stud. u. Krit. 1890, p. 569.

le fait que la grâce est donnée à chacun selon la mesure de la libéralité de Christ (*Jér.*, *Calv.*, *Estius*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *De Wette*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Reuss*), et non que ces dons sont faits généralement *à tous*, c.-à-d. aux païens aussi bien qu'aux Juifs (*Olsh.*).

Suit une citation tirée du Ps. 68, 19.

Ce Psaume est un des plus beaux et des plus poétiques du recueil, mais en même temps l'un de ceux qui ont offert le plus de difficultés aux commentateurs et sur lequel ils ont énoncé les opinions les plus diverses [1]. On ne sait pas à quelle occasion il fut composé, mais ce détail est indifférent pour ce qui concerne la citation. Le psalmiste y célèbre les bienfaits de Dieu envers son peuple, et, jetant un regard rétrospectif sur l'histoire d'Israël, dans laquelle cette bonté s'est manifestée d'une manière éclatante, il résume poétiquement cette histoire en trois tableaux successifs qui se rapportent au passage au désert, à la conquête de Canaan et à la prise de possession de Sion par l'Éternel. C'est de ce dernier tableau, dans lequel le prophète représente l'Éternel comme faisant de la montagne de Sion sa résidence définitive, et s'y rendant en grande pompe après ses victoires, que sont tirées les paroles de la citation : « *Tu es monté sur la hauteur* [2], *avec un cortège de captifs*, *après avoir pris des dons parmi les hommes et même parmi les rebelles* [3], —

[1] Voy. une monographie de *Reuss*, Der acht und sechzigste Psalm. Du même, La Bible, Ve partie.

[2] Cette hauteur (הַמָּרוֹם) est la montagne de Sion (*Kop.*, *Rosenm.*, *Meier*, *De W.*, *Ewald*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Engelhardt*, *Reuss*). Toutefois plusieurs commentateurs (*Hengst.*, Comm. Ps. *Langerle*, *Hitzig*, *Harless*, *B.-Crus.*, *Hœlemann*) pensent que le Psalmiste désigne par là le ciel, où l'Éternel monte triomphalement, avec un cortège de prisonniers. Cela ne cadre pas avec le contexte. *Hofmann* l'entend d'une manière indéterminée (Ps. 47, 6. 21, 14. 7, 9).

[3] לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם, prop. *tu as pris des dons*, c.-à-d. tu as

pour y faire ta résidence, ô Éternel Dieu. » L'événement eut lieu lorsque l'arche fut transportée solennellement en Sion, au temps de David, après les victoires de ce prince (2 Sam. 6. 1 Chron. 15). Les captifs emmenés par Israël vainqueur et les tributs imposés et levés par lui, sont représentés dans ce chant poétique comme des captifs emmenés par Dieu et comme des tributs perçus par lui, parce que le psalmiste envisage l'Éternel comme l'auteur des victoires d'Israël, comme le véritable vainqueur qui monte en triomphe à Sion, sa nouvelle résidence.

En présence de cette citation de l'A. T., nous devons nous adresser deux questions : 1° Quel sens Paul donne-t-il à ce passage dans l'application qu'il en fait à Jésus-Christ? 2° Comment peut-il appliquer à Jésus-Christ un passage, qui, dans le Psaume, se rapporte à Dieu fixant sa résidence en Sion ? — Voyons d'abord la première question.

Paul, dans sa citation, suit la traduction des LXX (Ἀναβὰς εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ [באדם, collectif] ou ἐν ἀνθρώποις, Cod. Al.); seulement, il se sert de la troisième personne au lieu de la seconde, et il modifie le texte à la fin, contrairement à l'hébreu et aux LXX.

levé des tributs (מתנות serait comme מִנְחָה, 2 Sam. 8, 2. 6, une expression adoucie pour tribut) *au milieu* (בְּ comme בְּם, v. 18) *des hommes* (qui ont fait leur soumission au vainqueur) *et même au milieu des rebelles* (c.-à-d. de ceux que la guerre a contraints) *pour y habiter*, c.-à-d. pour en faire ta résidence. S'il s'agissait du ciel, cette réflexion serait superflue. — D'autres (*Ewald, Perret-Gentil, Segond, Harless, Olsh., De W., Bleek, Braune*) traduisent : « *Tu as pris des dons en hommes* (tu as reçu en offrande des hommes), *les rebelles aussi habiteront près de l'Éternel Dieu.* » Hengstenberg repousse cette traduction. « Le don, dit-il, suppose un donateur, et celui-ci doit être désigné par באדם. L'histoire du temps de David ne sait rien de ces « captifs qui auraient été donnés au sanctuaire, » ou de ces « prosélytes, » qui se seraient, pour ainsi dire, donnés en offrande à Dieu. — שָׁכַן et l'accus. ne signifie pas « *habiter près de* ou *avec quelqu'un.* »

— Ἀναβὰς εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν : Le participe aor. (ἀναβάς) rapporté à un passé, peut indiquer un acte qui a précédé ᾐχμαλώτευσε (= « après être monté en haut, il a emmené, etc. » *Erasme*), ou bien un acte simultané (voy. 1, 5), ce qui est le cas ici, où il s'agit d'une montée triomphale = « en montant en haut (*Vulg.:* ascendens), il a emmené des captifs. » — εἰς ὕψος : l'original porte avec l'article « sur la hauteur, » et désigne la montagne de Sion où l'arche est transférée ; mais dans l'application que Paul en fait à Jésus-Christ, le sens est modifié. Εἰς ὕψος, prop. « *en haut,* » se rapporte au ciel, signification, du reste, que le langage autorise (Ps. 7, 8. Cf. Ps. 18, 17. 102, 20. 144, 7. Luc 1, 28 : ἐξ ὕψους. Sir. 43, 8 : ἐν ὕψει). — Αἰχμαλωτεύειν est d'une grécité postérieure encore à αἰχμαλωτίζειν (Lobeck ad Phryn., p. 442) et signifie *faire prisonnier, emmener captif,* Jaq. 5, 12. 2 Chron. 28, 7. Ézech. 12, 3, etc. Αἰχμαλωσία, prop. *captivité,* est ici abst. pr. concr. = αἰχμάλωτοι (Nomb. 31, 12. Judith. 2, 9). De là, ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν (cf. 2 Chron. 28, 5. Jaq. 5, 12. 1 Macc. 9, 72. *Winer,* Gr. p. 211), « *il a fait des prisonniers, il a emmené des captifs.* »

Que signifie cette parole appliquée à Jésus ? Quels sont les vaincus qui forment le cortége de ce vainqueur entrant dans le ciel ? — La réponse n'est pas facile, parce que ce détail, introduit par la citation, est un détail secondaire et ne répond pas à quelque chose de si défini par le contexte que l'allusion soit bien claire (*Koppe :* non liquet. *Rückert, Meier,* p. 190). Cependant on peut croire que ces αἰχμάλωτοι sont ici, comme dans les pompes triomphales, les ennemis mêmes de Christ et de son royaume, vaincus par lui et emmenés prisonniers. Mais quels ennemis ? Paul, selon *Chrys., Théoph., Calv., Bucer, Bullinger, Bèze, Hamm., Calov, Wolf, DeWette,* ferait allusion à Satan, au péché et à la mort (*Calv.:* « le péché qu'il a vaincu, la mort qu'il a

subjuguée, Satan qu'il a chassé, voire tous les enfers. ») — Selon *Bengel*, « aux puissances infernales, » 2 Pier. 2, 4. — Selon *Meyer*, « aux puissances antichrétiennes en y com-« prenant les puissances infernales. Leur puissance a été « brisée par l'œuvre rédemptrice du Seigneur; par sa ré-« surrection et son exaltation; elles sont devenues impuis-« santes et soumises à sa puissance victorieuse[1] » (?). Il s'agit ici « des puissances du mal » (*Schenkel*, *Bleek*), personnifiées dans Satan et ses anges. Jésus les a vaincues (Col. 2, 15), et il a donné à tout homme qui a foi en lui, la puissance de les vaincre (voy. Éph. 6, 11). Quand Paul les représente comme des ennemis captifs qui forment le cortège de Christ entrant comme un triomphateur dans le ciel et les traînant prisonniers après lui, il use d'une forme poétique et imagée empruntée au Psaume, pour nous peindre cette victoire idéale de Christ exalté dans le ciel, victoire qui va se réalisant dans le monde par la foi de ses disciples, et que lui-même réalisera pleinement et définitivement à la Parousie (1 Cor. 15, 15). — D'autres commentateurs ont vu dans ces ennemis vaincus et captifs, les hommes pécheurs, *ennemis de Dieu* (Rom. 5, 10), que Jésus a vaincus par son amour, et qu'il entraîne au ciel à sa suite; en un mot, ses disciples. *Justin.-M.* c. Tryph. 36. *Théod.:* *οὐ γὰρ ἐλευθέρους ὄντας ἡμᾶς ᾐχμαλώτευσεν, ἀλλὰ ὑπὸ τοῦ διαβόλου γεγενημένους ἀντῃχμαλώτευσε, καὶ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν ἐδωρήσατο.* *Jér.*, *Pél.:* captivavit ad vitam. *Ecum.*, *Calv.* adjoignent aux puissances du mal les hommes rebelles dont « Jésus fait tous les jours un peuple sien, docile et obéissant. » *Érasme :* captivorum gregem a peccati diabolique tyrannide liberatum. *Thomas*,

[1] *Grotius* : « Christus, qui in cœlum ascendere conspectus est, deinde per apostolorum doctrinam vicit et velut captivam egit idololatriam et vitia alia. » *Morus*, *Rosenm.*, *Flatt* voient dans ces ennemis, les obstacles qu'on oppose à la propagation de la religion et du bonheur des hommes. Ils rationalisent la pensée de Paul.

comm. *Harless*, *Meier*, *Olshaus.*, *B.-Crus.*, *Braune*, *Monod*, *Hofmann*. Cette interprétation a contre elle l'original hébreu, où il s'agit d'ennemis vaincus et captifs, qui, comme c'est le cas dans les pompes triomphales, sont destinés, non à la liberté et au bonheur, mais à la captivité et à un malheureux sort. — Enfin, d'autres commentateurs pensent qu'il s'agit ici des âmes des justes que Jésus, lors de sa descente aux enfers, a délivrés de l'Hadès et emmenés avec lui au ciel. Cette opinion n'est pas seulement en désaccord avec le texte hébreu, mais encore elle repose sur une fausse interprétation du ỹ 9.

* *καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις* : *Καὶ* n'appartient pas au texte primitif: Paul ne fait pas cheminer ceci parallèlement avec *ᾐχμαλώτευσε αἰχμαλωσίαν*, comme dans le texte; mais il l'y ajoute = « *et il a fait des dons aux hommes.* » Par suite de l'application que Paul fait de ce passage à Christ, *τοῖς ἀνθρώποις* se trouve faire allusion aux membres de l'Église, et *δόματα* (voy. ỹ 11) aux différents ministres dont Christ a doté l'Église, ensuite des charismes divers que la grâce (*ἡ χάρις*) produit chez les chrétiens selon la libéralité de Christ (ỹ 7). Mais ce qui frappe tout particulièrement, c'est la modification profonde apportée au texte original.

L'hébreu et les LXX portent « *Tu as pris* (reçu) des dons *parmi* les hommes, » et Paul dit : « *Tu as fait* des dons *aux* hommes, » ce qui est précisément le contraire. Comment s'expliquer ce changement dans une citation? Un grand nombre de commentateurs prétendent que le changement est plus apparent que réel. Si Paul a changé les mots (*ἔδωκε*

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.* 7, *Meyer* (BC*KLP, Minn. Syrr. goth. éth.) — tandis que *Lachmann*, *Tisch.* 8, *Bleek* omettent *καὶ* (ℵAD*DFG, 17, 108. it. vulg. copt. arm. Just. Ir. Eus. Tert. Lucif. Hil. Jér. Ambrosiast.): suppression provenant des LXX. Si *καὶ* eût été interposé, l'influence des LXX aurait empêché qu'il ne fût admis dans un aussi grand nombre d'instruments.

pour ἔλαβε), il ne reproduit pas moins exactement le fond de la pensée. La plupart se fondent sur ce que, à leur avis, on a mal ou imparfaitement compris le texte original. Il font remarquer que לקח, « *prendre* » a souvent le sens *prægnans* de « prendre quelque chose pour le donner à quelqu'un » (Gen. 18, 5. Ex 25, 2. 34, 16. 1 Rois 17, 10, etc.), renfermant ainsi la double idée de prendre et de donner, en sorte que le texte hébreu לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם pourrait s'entendre ainsi : « *Tu as pris des dons parmi les hommes pour les leur distribuer.* » Paul ne se serait pas écarté du fond de la pensée, « en changeant les mots de l'original qui n'allaient pas au but spécial qu'il se proposait ici, ou qui n'auraient pas été compris » (*Monod*), et en traduisant tout directement « *et il a fait des dons aux hommes.* » Cette explication a l'avantage de lever une grosse difficulté, aussi a-t-elle eu de nombreux partisans (*Ambros.*, *Bèze*, *Bucer*, *Bulling.*, *Piscat.*, *Calixte*, *Grot.*, *Corn.-L.*, *Estius*, *Calov*, *Wolf*, *Hamm.*, *Rhenferd*, *Schœttg.*, *Baumg.*, *Beng.*, *Kop.*, *Hengstenberg*, Comm. Ps. 68. *Meier*, *Schenkel*, *Braune*, *Monod*, *Meyrick*). Malheureusement elle ne nous paraît pas fondée, parce qu'elle introduit précisément dans le texte l'idée qui n'y est ni exprimée, ni impliquée, et qui est l'idée essentielle : c'est ce qui fait dire à *Calvin* « que cela est contraint. » En effet, *a*) quand le Psalmiste dit : *Tu es monté sur la hauteur avec un cortège de captifs, après avoir pris des dons* (= des tributs) *parmi les hommes et même parmi les rebelles*, rien dans le contexte n'indique qu'il s'agit de dons pris pour être distribués aux hommes. On recourt pour introduire cette idée à des considérations générales, comme ceci : « Si le Seigneur reçoit des dons, « ce n'est pas pour lui-même, c'est pour les communiquer « aux hommes ; et sa conquête est une conquête de charité » (*Monod*). Ce recours est une preuve de l'absence de cette idée dans le contexte, car ce n'est là qu'une considération

tout à fait étrangère au passage. Bien plus, elle y est contraire. Il est bien évident que *ces captifs emmenés, ces dons* ou tributs *levés sur les hommes et même sur les rebelles*, sont des captifs faits par Israël vainqueur et des tributs levés par lui. Le Psalmiste, dans sa pensée religieuse et poétique, considérant Dieu, à qui ces succès sont dus, comme l'auteur de ces victoires de son peuple, le représente comme le véritable vainqueur *montant en triomphe à Sion, avec un cortège de captifs, après avoir pris des dons*, c.-à-d. levé des tributs *parmi les hommes*, toutes choses qui ont été faites par les mains d'Israël. Ces captifs, c'est en réalité Israël qui les détient ; ces tributs, c'est dans ses mains qu'ils sont, de sorte que l'idée que Dieu a pris des dons pour les donner, ne saurait avoir aucune place dans ce passage. *b*) L'expression לקח, λαμβάνειν, peut sans doute, sans cesser de signifier « *prendre*, » avoir le sens *prægnans* de « prendre pour donner, » quand le contexte l'indique avec évidence. Il en est de même en français ; ainsi Gen. 18, 5 : j'irai prendre un morceau de pain pour vous refaire le cœur. Ex. 34, 16 : ne prends jamais de leurs filles pour tes fils. 1 Rois 17, 10 : va me prendre un peu d'eau, etc. Mais dans ce cas on dit למחל, λαμβάνειν τινί, et non, comme dans notre passage, לקחב, λαμβάνειν ἐν, qui n'a jamais ce sens (voy. encore *Harless*, p. 352, 353). Telles sont les raisons qui s'opposent à cette interprétation.

D'autres ont cherché à accorder les textes autrement. Ainsi *Augustin :* « L'apôtre, dit-il, parle au point de vue de « ce que Dieu le Fils, d'accord avec le Père, a fait en don- « nant aux hommes le Saint-Esprit ; tandis que le Psalmiste « parle au point de vue de ce que ce même Christ a reçu « en son corps, savoir l'Église. Ainsi Christ lui-même *a* « *reçu des dons au milieu des hommes*, en tant qu'il les a « reçus en la personne des membres de son corps. » Cette subtilité ne résout rien. *Jérôme* (que suit Érasme) dit autre-

ment : In psalmo Christus dicitur *accepisse*, non dedisse, quia nondum factum hoc erat, sed futurum promittebatur : hic (c.-à-d. dans l'épître) autem *dedisse* dicitur, quia jam per omnes ecclesias, toto orbe fundatas, dona sua distribuerat. Cela constate la différence, mais ne résout pas la difculté (voy. encore *Harless*, p. 353).

Harless cherche la conciliation entre ἔλαβε et ἔδωκε par une autre voie. Il commence par donner une autre traduction du Psaume : « Tu es monté en haut, c.-à-d. au ciel, tu as emmené des prisonniers, tu as pris des dons *consistant* en hommes, même en hommes rebelles. » S'appuyant sur l'idée du parallélisme, il pense que « les prisonniers » et « ces dons consistant en hommes, » sont les mêmes personnes et que, lorsque le Psalmiste, après avoir dit : « Tu as pris des dons consistant en hommes, » ajoute « même en hommes rebelles, » cela signifie que « l'Éternel n'attend pas qu'on lui apporte ces dons, mais qu'il les prend même là où on les lui refuse : il prend comme il lui plaît, non comme on lui donne. » Il nous semble, au contraire, que cela signifie que ce vainqueur soumet à sa volonté *même les hommes rebelles*, et, malgré leur rebellion, prend parmi eux des hommes en don, c.-à-d., d'après le parallélisme qu'il en fait, *des prisonniers qu'ils emmène* pour rehausser l'éclat de son triomphe. L'idée qu'il prend selon son bon plaisir est étrangère au contexte. Une seconde considération, que Harless présente à la suite, n'est pas mieux justifiée. Il pose que *ces prisonniers* et *ces hommes que Dieu prend en don*, même parmi les hommes rebelles, ce sont *les siens*, que, non seulement il prend où il lui plaît, mais encore « pour en faire ce qu'il lui plaît, » c.-à-d. en réalité pour leur faire des dons comme il lui plaît. Cela nous paraît contraire au texte, qui les représente comme des prisonniers qu'il emmène pour rehausser son triomphe. — Une fois posé que le Psaume enseigne que Dieu prend *les siens* où il lui plaît, pour faire

d'eux ce qu'il lui plaît, c.-à-d. en réalité pour leur faire des dons selon son bon plaisir, la citation se trouve bien confirmer l'idée que « la grâce est donnée à chacun suivant la mesure du don de Christ » (ỳ 7), et le changement que Paul introduit dans la citation elle-même, en disant καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις est conforme en réalité à la pensée du texte. Paul n'a changé le mot que parce que la forme primitive n'aurait pas été comprise. Telle est la solution de *Harless*. Elle a malheureusement le tort de reposer sur deux considérations fausses et sur une traduction qui nous paraît inexacte. Il a mis lui-même dans le texte ce qu'il fallait y trouver.

Olshausen use d'un procédé encore plus défectueux. Après avoir dit que ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσε αἰχμαλωσίαν dépeint, par une sorte d'oxymoron, la Rédemption par Christ, laquelle s'est consommée dans son ἀναβὰς εἰς ὕψος, il s'attache à la traduction : « *Tu as pris des dons*, c.-à-d. des offrandes *consistant en hommes*, » et déclare que cela ne signifie pas autre chose que « tu t'es choisi les rachetés comme offrandes. » Là-dessus, il introduit la réflexion *étrangère* au texte que « celui que Dieu a choisi comme offrande pour soi-« même, c.-à-d. pour en faire un instrument pour son but, « il le munit des dons qui sont nécessaires pour atteindre « ce but. » — A ce compte-là, il suffit que le texte dise que « Dieu a pris des offrandes consistant en hommes, » pour que l'idée de dons accordés y soit déjà tout incluse (!), de sorte que Paul, en remplaçant dans sa citation ἔλαβε δόματα ἐν ἀνθρώποις par ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις n'a rien dit qui ne fût dans l'idée même du texte (!).

Hofmann (Schriftb. II, p. 343) envisage le texte comme signifiant : « Il a emmené avec lui le fruit de sa victoire, des prisonniers qu'il a faits sur l'ennemi et des dons qu'il s'est fait donner parmi les hommes, *pour les employer à l'édification de sa demeure* » (= לִשְׁכֹּן). Puis il ajoute : « Si dans

« l'application que Paul fait du passage à la victoire de Christ « et aux fruits de cette victoire, il change le texte en καὶ « ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις, — ce qui, il est vrai, introduit « dans le Psaume, lui donnerait une tout autre pensée — « cela se justifie dans l'application qu'il en fait à Christ. « C'est parfaitement la même chose de dire que Christ « *s'est fait donner* par ses prisonniers (et *Hofm.* entend par « là les convertis de Jésus, en particulier les païens-chré- « tiens) ce qu'ils possédaient pour l'édification de l'œuvre « de sa gloire, ou de dire qu'il leur *a fait des dons* dans ce « but. En effet, il prend pour son service ce qui lui appar- « tient, en leur donnant du sien, pour les rendre capables de « ce service. » Cette explication ne nous paraît pas sérieuse. Alors même que *Hofmann* introduit l'idée que le but dans les deux cas est le même, il ne s'en suit pas que prendre à des prisonniers ce qui leur appartient ou leur faire don de ce qu'on a, soit la même chose.

Tous ces essais qu'on a tentés pour arriver à montrer qu'il y a au fond accord sont infructueux. *Whiston* proposait déjà de changer le texte hébreu et celui des LXX et de les conformer au texte de Paul (!), et *Storr* (Dissert. ad epist. Pauli minorum loca quædam, Opusc. academ. III, p. 309), ainsi que *Flatt*, croient que Paul a tiré sa citation, non du Ps. 68, mais de quelque hymne chrétien où le passage du Ps. était utilisé de la manière dont Paul le cite, et qu'il savait être chanté dans l'Église d'Éphèse. Pure hypothèse, démentie par l'expression διὸ λέγει qui n'est usitée qu'en parlant de l'A. T.

Il est incontestable que Paul a modifié le texte de la citation, non seulement dans les mots, mais encore dans le sens. Le Psalmiste dit : « *Tu as pris* des dons *parmi* les hommes, » tandis que Paul dit : « *Tu as fait* des dons *aux* hommes. » Ce changement, déjà grave en soi, l'est d'autant plus dans cette circonstance-ci que « il a fait des dons aux hommes »

est précisément l'idée pour laquelle l'Écriture est citée et qu'elle doit confirmer, Comment s'expliquer ce fait? Est-il volontaire ou involontaire? Il pourrait être involontaire. On peut comprendre, en effet, que Paul, qui cite de mémoire et souvent fort librement, ait cru que telle était en réalité la parole du Psalmiste (*Meier*, cf. *Bleek*, *Reuss*); il n'y aurait là qu'un lapsus memoriæ, accident qui peut arriver même à un apôtre (cf. Rom. 11, 24. 1 Cor. 10, 8). Cependant, comme Paul connaît fort bien l'A. T. et que la première partie est parfaitement textuelle, cela a paru peu vraisemblable, en sorte qu'on a cherché à quoi on pouvait attribuer ce changement. Plusieurs ont cru qu'il existait peut-être dans le texte hébreu quelque variante perdue pour nous (comme נָתַתָּ pour לָקַחְתָּ) que Paul aurait suivie dans sa citation (cf. *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Reuss*), ou tout au moins que cette interprétation avait cours chez les Juifs et chez les chrétiens de la primitive Église (*Kop.*, *Holzhaus.*, *De W.* Cf. *B.-Crus.*, *Meyer*, *Hofm.*, Comm., *Dalmer*, dans Stud. u. Krit. 1890, p. 580) et ils ont cru en retrouver les traces dans la paraphrase chaldéenne, dans les versions syriaque et arabe, qui traduisent par: « Dedisti dona filiis hominum. » *Harless* montre que ces faits sont sans valeur pour notre citation, attendu que le Targum, datant au plus tôt du IVme siècle, et les versions syriaque et arabe ayant été faites par des chrétiens, ces documents ont sans doute conformé leur traduction à la citation de Paul (voy. *Harless*, p. 350).

Calvin reconnaît que « Paul a détourné quelque peu ce « témoignage de son vrai sens pour l'appliquer à son pro- « pos. Paul a changé le verbe tout à propos, et il n'a point « allégué ceci comme étant pris du Psaume, mais a mis en « avant du sien, ce qui était propre à la matière présente. « Après donc avoir allégué quelque peu de paroles du « Psaume touchant l'exaltation de Christ, il a ajouté du sien : « *qu'il a donné des dons ;* tellement que c'est une com-

« paraison du moindre au plus grand, par laquelle Saint « Paul prétend de montrer combien plus excellente est cette « ascension et exaltation de Dieu en la personne de Christ, « qu'elle n'avait été aux triomphes anciens : à savoir d'au- « tant que c'est une chose plus excellente que le capitaine « victorieux use de libéralité et fasse à tous largesse de « tous dons, que non pas qu'il prenne les dépouilles des « ennemis vaincus. » Nous devons faire remarquer deux choses : la première, c'est que rien dans cette citation ne trahit l'idée d'un parallèle entre l'exaltation mentionnée dans le Psaume et celle de Jésus, et, par suite, d'une comparaison du moindre au plus grand. La seconde, c'est qu'il ne saurait être question d'un écourtement de la citation avec la substitution d'une autre finale en faveur de l'exaltation de Jésus; mais qu'il s'agit évidemment d'un changement apporté dans la citation elle-même, pour y introduire la pensée que la citation doit confirmer. C'est aussi l'opinion de *Engelhardt*, p. 119 ; seulement, il pense que Paul a fait cette modification, non *de suo*, mais *ex ipso psalmi argumento*. « La tendance du Psaume est de démontrer que le « triomphe de Dieu est une bénédiction pour l'humanité, « de sorte que ce rayon de lumière projeté sur notre pas- « sage, permet de reconnaître que si Dieu reçoit des dons « des hommes, ce n'est pas pour les dépouiller, mais pour « les leur retourner en dons supérieurs. » Cette pensée générale, prêtée au Ps. 68, nous paraît singulièrement problématique ; d'ailleurs elle serait sans influence sur le passage cité, qui, par son contexte, y est contraire.

Avant de conclure définitivement, passons à la seconde question.

Comment Paul peut-il appliquer à Jésus-Christ un passage qui, dans le Psaume, se rapporte à Dieu fixant triomphalement sa résidence en Sion?

Le Psaume 68 n'est point messianique, ce que recon-

naissent *Calv.*, *Rück.*, *Harless*, *Olshaus.*, *Meyer*, *Schenkel*, *Monod*, etc., et le passage cité ne renferme aucune prophétie se rapportant directement au Messie. Il serait inutile d'insister, et de voir ici, comme *Monod*, « une parole *à dou-*
« *ble sens*, qui, tout en se rapportant aux événements con-
« temporains dans son application prochaine, se rapporte-
« rait aussi à Jésus-Christ dans une application plus loin-
« taine, mais pourtant directe et intentionnelle. » Cette théorie du double sens a fait son temps. Plusieurs théologiens (*Harless*, *Olsh.*, *Meyer*,, *Schenkel*, *Braune*, *Monod*, *Hofmann*, *Engelhardt*) voient ici une application typique. *Harless* croit devoir, en raison de la difficulté de notre passage, exposer son point de vue sur le type, et *Monod* le suit.
« Indépendamment de la prophétie proprement dite, par
« laquelle l'A. T. fait de temps en temps invasion expres-
« sément et explicitement dans les choses du N. Testament,
« il y a entre les deux Testaments un rapport plus caché,
« plus profond et plus permanent, qui fait de l'A. T. tout
« entier une économie préparatoire et typique [*préfigura-*
« *tive*]. Jésus-Christ et son règne, c'est le dernier terme
« vers lequel tendent, de près ou de loin, et auquel vont
« converger et viennent à la fin aboutir toutes les révéla-
« tions de l'un et de l'autre Testament... Un plan commun,
« un but identique, un même esprit et une même doctrine
« unissent les deux Testaments; les développements seuls
« diffèrent, parce qu'ils se proportionnent aux temps et aux
« besoins. Les prédictions proprement dites sont ce qu'on
« pourrait appeler les points saillants de ce rapport, seuls
« capables de fixer l'attention du lecteur superficiel. Mais
« une fois averti par elles, l'esprit, qui pénètre plus avant,
« découvre dans les prescriptions légales, dans l'histoire,
« partout, des ressemblances à la fois plus profondes et plus
« étendues, qui ne font que croître en proportion de l'at-
« tention avec laquelle on les contemple. Au reste, entre

« ces deux choses, la prophétie et le type, il y a cette dif-
« férence que la première, qui s'annonce clairement pour
« ce qu'elle est, s'adresse aux contemporains, dont elle
« porte les regards en avant sur l'avenir, tandis que la
« seconde, qui a besoin d'être découverte, est destinée à la
« postérité, dont elle ramène les regards en arrière sur le
« passé. » Tel est le principe, mais combien l'application en est difficile. Comment l'esprit découvrira-t-il « ce rapport plus caché, plus profond et plus permanent, qui relie les deux Testaments? » Comment s'assurera-il que le rapport qu'il établit n'est pas un produit de sa propre imagination, puisqu'il manque de tout *criterium*, qui le dirige dans cette opération délicate? L'histoire de la typologie et de toutes les aberrations où elle a conduit, n'est que trop instructive à cet égard, et le passage qui nous occupe pourrait bien en offrir une preuve nouvelle. Entrons pourtant dans le point de vue et, puisqu'on nous dit que nous sommes en présence d'un type, demandons-nous quel est « ce rapport caché et profond » qui constitue le premier fait préfiguratif du second et nous explique comment Paul a pu appliquer à Christ le passage qui, dans le Psaume, s'applique à Dieu.

Meyer a essayé de l'exprimer. « Le triomphe de Jého-
« vah, dit-il, célébré dans le Psaume, figure *la victoire de la*
« *Théocratie*, et comme chaque victoire de la Théocratie est
« préfigurative, et a, en ce sens, un caractère prophético-
« messianique, ce passage *figure* le retour de Christ dans le
« ciel comme étant l'accomplissement de fait du triomphe
« de Dieu par le Messie. » Mais ces affirmations ne sont en réalité que de pures hypothèses. Qu'est-ce qui prouve que chaque victoire de la Théocratie a un caractère prophético-messianique? A quoi reconnaît-on que le fait de l'Éternel faisant son entrée triomphale en Sion est préfiguratif, et que ce trait spécial et tout personnel à Dieu, figure d'une ma-

nière générale le triomphe de la théocratie en Jésus entrant au ciel ? Ces rapprochements n'ont d'autre base que l'imagination de leur auteur, et ils ont le tort de passer sous silence l'idée essentielle de la citation, savoir de confirmer le fait « que la grâce a été donnée à chacun selon la mesure du don de Christ. »

Aussi *Harless* et *Monod* ne se doutent-ils pas de ce rapport profond découvert par Meyer ; ils en voient un tout autre. « Ce que l'apôtre, dit *Harless*, veut exprimer ici, en « renvoyant au Ps. 68, ce n'est pas l'identité des deux « faits, mais bien *l'identité de Dieu et de Christ.* La parole « de l'Écriture rapporte l'action de Dieu dans une *forme* « qui, par suite de son identité avec la *forme* de l'action de « Christ, fait reconnaître que la parole de l'A. T. fait allu- « sion à Celui qui doit venir, et que le Christ du N. T. est le « Dieu qui se manifestait dans l'A. Testament. » *Monod* reproduit la même pensée : « Ce n'est pas l'identité du fait « mentionné dans le Ps. 68 et du fait mentionné dans notre « épître que l'apôtre entend affirmer, mais bien l'identité du « *Dieu* de l'A. T. avec le *Dieu* du N. Testament. Cette iden- « tité est telle pour lui, qu'il donne ailleurs le nom de « Christ au Dieu qui a conduit les Israélites dans le désert « (1 Cor. 10, 9). » Ainsi ce qui établit que le premier fait relatif à Jéhovah, narré dans le Psaume, est un *type*, c.-à-d. préfigure le second fait relatif à Jésus-Christ, c'est *l'identité de la forme* de ces deux faits non identiques. Mais cette identité n'est qu'une fiction, puisque Paul a même changé la fin de la citation. Il n'y a de ressemblance que dans les premiers mots : « *Tu* [Jéhovah] *es monté sur la hauteur avec un cortège de captifs,* » et là même il s'agit de Jéhovah montant *en Sion,* tandis que pour Jésus, il s'agit de son exaltation *au ciel.* Il est vrai que *Harless* cherche à interpréter le Psaume de manière à établir une ressemblance plus complète ; mais il n'y a pas réussi (voy. plus haut), et

Monod ne l'a pas suivi dans son interprétation. Bien plus, comment peut-on dire que de ce type résulte, « non l'identité des faits » (ce que personne n'a jamais prétendu), mais « l'identité de Dieu et de Jésus-Christ, » et que c'est là « ce que l'apôtre entend affirmer? » Il n'en est absolument rien. Ce que l'apôtre entend affirmer, c'est que « *la grâce a été donnée à chacun selon la mesure du don de Christ* « (℣ 7), et il cite l'Écriture pour le confirmer en appuyant sur « *il a fait des dons aux hommes*. » De ce qu'il applique à Jésus-Christ une parole qui, dans le Psaume, se rapporte à Dieu, il ne s'ensuit pas qu'il identifie Dieu et Jésus-Christ, et que ce soit là « ce qu'il prétend affirmer[1]. »

Olshausen adopte le même point de vue. « Dans le « Ps. 68, dit-il, Jéhovah, le Dieu d'Israël qui allait devant « le peuple au désert, est dépeint comme vainqueur de tous « ses ennemis. Bien que ce Psaume ne renferme aucune pro- « phétie directe relative au Christ, cependant le contenu du « Psaume laisse apercevoir son rapport typique [c.-à-d. *pré- « figuratif*] avec le Rédempteur, en ce que c'est le Dieu « d'Israël, le Fils de Dieu, le révélateur du Dieu caché qui « est devenu homme en Christ, et a consommé dans la Ré- « demption, la victoire divine. » Ceci n'est plus de l'exégèse sérieuse, dans laquelle on recherche la pensée de l'apôtre, mais un jeu de l'imagination qui se donne libre carrière. La typologie est coutumière de ces sortes d'excentricités.

Nous pourrions examiner encore les explications de *Schenkel*, de *Braune* et de *Hofmann*, explications qui diffèrent entre elles ainsi que des explications précédentes; mais cela nous entraînerait trop loin. Nous nous bornerons à remarquer que « ce rapport caché et profond, » est tellement insaisissable que chaque commentateur présente un rapport

[1] *Engelhardt*, dans Stud. u. Krit. 1874, p. 111, ne fait que combiner l'idée de *Meyer* avec celle de *Harless*.

différent, ce qui est la preuve de fait que ce rapport préfiguratif, autrement dit ce type, n'existe pas.

Nous quittons le type et nous remontons à l'ancienne théorie de l'accommodation (*Rosenm.*, *Morus*, *Scholz*). Paul, ensuite d'une méthode exégétique, aurait détourné le Psaume de son sens propre et historique pour l'accommoder à son point de vue et s'en faire une autorité pour ce qu'il avance. On pense même voir dans la modification qu'il apporte à l'original la preuve d'un semblable procédé. Nous ne croyons point à cette théorie. Ce que nous reconnaissons c'est l'extrême liberté dont les auteurs sacrés usent dans leur manière d'appliquer et d'expliquer l'A. Testament, liberté qui atteste bien plutôt une absence de principe exégétique qu'une méthode raisonnée.

Il n'est pas nécessaire de recourir à des théories exégétiques ou dogmatiques pour comprendre un fait qui se présente d'une manière beaucoup plus simple. Paul veut parler des dons spirituels accordés au chrétien dans la mesure du don de Christ, exalté au ciel. Une parole de l'Écriture surgit à son esprit : c'est un mot du Ps. 68, qui le frappe comme étant le mot de la situation [1]. Cette parole, qui ténorise le triomphe de Dieu, lui paraît exprimer très bien (*mutatis mutandis*) le triomphe de Christ : « Christ est monté en haut, il triomphe de ses ennemis et il répand ses dons sur les hommes. » Paul n'identifie ni les faits, ni les personnes ; il exprime « une position et une action semblable, » en s'emparant, pour la rendre, d'une parole de l'Écriture, qui le frappe, et en faisant abstraction, comme c'est

[1] C'est ainsi que Paul, au lieu d'exprimer sa pensée dans son langage propre, emprunte quelquefois, dans le but de la relever, et abstraction faite du contexte, une parole biblique qui lui vient à l'esprit — et cela, soit en l'accompagnant d'une formule de citation (Rom. 2, 24. 3, 4. 8, 36. 10, 6. 15, 3. 21), soit sans formule (Rom. 4, 26. 10, 13. 18. 11, 34. 12, 20. Éph. 5, 30. 31).

ordinairement le cas, du contexte historique (Rom. 9, 25. 26. 27. 28. 10, 11. 16. 19. 21. 11, 8. 9. 10. 15, 9. 21, etc.). Notre tort est de nous imaginer que, parce qu'il dit διὸ λέγει (ἡ γραφή), il doit s'agir de quelque prophétie relative au Messie ou de quelque trait qui s'applique à lui dans l'original, ce que cette expression (διὸ λέγει, καθὼς γέγραπται, etc.) n'emporte point nécessairement avec elle, tant sont diverses et nombreuses les applications que Paul, ainsi que les auteurs sacrés, font des citations de l'A. Testament[1]. Naturellement, des applications de ce genre ne se peuvent faire que *mutatis mutandis;* souvent même Paul modifie intentionnellement le texte cité, afin de rendre l'application plus saillante ou plus facile (Rom. 9, 17. 25. 26. 27. 28. 10, 11. 11, 8. 9. 10. 14, 11. 15, 12. Éph. 6, 2. 3, etc.) et cela va parfois si loin que le texte même et le sens sont changés (Rom. 9, 33. 11, 3. 4. 26. 27. 1 Cor. 14, 21. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. hh. ll.). Eh bien ! c'est le cas ici : Paul a changé ἔλαβες en ἔδωκε en vue de l'application. Cette liberté dans la manière de citer et d'appliquer l'A. T. nous surprend sans doute, nous qui usons sur ce point d'une méthode rigoureuse; mais il n'en est pas moins vrai que cette rigueur n'existe pas chez les écrivains du N. T., en sorte que nous devons les juger d'après leurs habitudes, non d'après les nôtres, si nous voulons comprendre la possibilité d'une modification que nous nous interdirions à nous-mêmes. Par contre, il faut avoir soin, dans chaque cas, de confronter la citation avec l'original, pour savoir dans quel sens elle a été entendue, afin d'en apprécier la valeur et la portée.

℣ 9. Après avoir mentionné ce qui est commun et fonde l'unité entre les chrétiens, Paul passe à ce qui est individuel

[1] Voy. *Alb. Hirschgartner*, Examen des citations de l'A. Testament dans le Nouveau. 1858. Genève.

et fait la diversité ; ce sont les charismes (χαρίσματα) divers, produits par la grâce en chacun. « *Or, à chacun a été donnée la grâce, suivant la mesure du don de Christ,* » — et Paul confirme ce fait par une citation du Ps. 68, qui est comme le mot de la situation et nous représente Christ entrant dans le ciel en triomphateur, vainqueur de ses ennemis et répandant des dons. *Aussi,* c.-à-d. parce que la grâce est donnée à chacun suivant la mesure du don de Christ, *l'Écriture dit :* « *Étant monté en haut,* au ciel, *il a emmené des captifs et a fait des dons aux hommes.* »

Cela dit, Paul fait suivre la citation d'une observation préliminaire qui va le ramener à parler de ces dons faits par Christ. A cet effet, il prend pour transition un point mentionné dans la citation. C'est faire complètement fausse route que d'imaginer que cette observation de Paul a pour but de prouver que la citation se rapporte, non à Dieu, mais à Christ (comme *Bengel, Michael., Koppe, Matthies, Meier*). Ce serait fort inutile d'abord, car il est évident que Paul a appliqué la citation à Christ: puis, le raisonnement pour le prouver ne porterait pas, attendu que les expressions « monter en haut » et « descendre ici-bas » sont usitées dans l'A. T. en parlant de Dieu (Ps. 18, 10. Es. 63, 19. 64, 2). — Τὸ δὲ ἀνέβη, τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη * εἰς τὰ κατώτερα μέρη ** τῆς γῆς; Paul reprend brièvement, sous la forme de ἀνέβη, le fait exprimé dans la citation par ἀναβὰς εἰς ὕψος, pour

* *Elz., Wettst., Matthaei, Reiche,* comm. crit., p. 173. *Morus, Rosenm., Holzh.* ajoutent πρῶτον (BKLP, Minn. it. (f.) vulg. syrr. goth. arm. Dam. Ambr.) — tandis qu'il est omis par *Mill, Beng., Griesb., Lachm., Tisch., Flatt, Rück., Matthies, Harl., Meier, Olsh., B.-Crus., Mey., Bleek, Braune, Hofm.* (ℵ*AC*DEFG, 3 Minn. it. (d. e. g.) copt. Sah. éth. Ir. Chrys. Ecum. Tert. Lucif. Hil., etc.): addition provoquée par le sens de la phrase.

** Ainsi lisent *Elz., Wettst., Beng., Matthaei, Lachm., Scholz, Tisch. 8, Reiche, Holzh., Rückert, Matthies, Hofm.* ℵABCKLP, Minn. it. (f.) vulg. syr. copt. arm.) — tandis que *Mill, Tisch. 7, Kop., Harless, Olhs., De W., Meyer, Bleek* omettent μέρη (DEFG, it. [d. e. g.] goth. Syr. éth., etc.).

en faire le point de départ de son raisonnement : *Or ce « il est monté, » qu'est-ce,* c.-à-d. que veut-il dire? que signifie-t-il? (Matth. 9, 13. Jean 16, 17), *si ce n'est qu'il était* aussi (καὶ) *descendu* ? Paul ne prouve pas ; il déduit de ce qu'il est dit : « *il est monté,* » le fait « *qu'il était descendu,* » comme le présupposant, le renfermant *implicite.* Logiquement, la déduction n'est pas rigoureusement exacte, car le fait de « *monter* » (au ciel), n'implique pas nécessairement qu'*on était descendu* (du ciel), mais seulement le fait qu'*on était en bas* (sur la terre). Cette déduction n'est juste qu'à la condition de ne pas trop presser la forme, « il était descendu. » Du reste nous y reviendrons. *Flatt, Rückert,* etc., reconnaissent ce manque de rigueur logique ; mais ils pensent, d'accord en cela avec les autres commentateurs, que, dans ce cas-ci, exceptionnellement, le raisonnement est juste en fait, parce qu'il s'agit de Jésus-Christ, dont Paul enseigne la préexistence dans le ciel.

Que signifie cette expression εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς? — Elle signifie, non « dans les parties *les plus basses* de la terre » (*Monod*), mais « dans les parties *plus basses* de la terre ; » et ce comparatif peut s'entendre de deux manières, suivant qu'on le rapporte aux différentes parties de la terre comparées entre elles, ou aux différentes parties de la terre comparées au ciel. C'est entre ces deux points de vue que se partagent les opinions des commentateurs.

Bon nombre d'entre eux (*Chrysost., Théodoret, Pélage, Ambrosiaster, Ecumenius, Théoph., Koppe, Rückert, Olshausen, Meyer, Bleek, Braune, Monod, Holtzmann,* p. 302, *Hofmann,* etc. *Dalmer,* Stud. u. Krit. 1890, p. 585), s'attachant au premier point de vue, pensent que cette

Μέρη n'a contre lui que les instruments occidentaux, ce qui est insuffisant. On l'a retranché parce qu'il n'est pas nécessaire au sens et conformément à l'expression usitée dans les LXX, τὰ κατώτατα τῆς γῆς. Ps. 62, 10. 132, 15, etc.

expression désigne cette partie inférieure de la terre qu'on appelle le Scheol, l'Hadès ou les enfers. C'est le lieu du séjour des âmes après la mort: On le croyait situé dans les profondeurs de la terre (Ézéch. 26, 20. 31, 14. 32, 18. 24 = ἄβυσσος, Rom. 10, 7). Κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς signifierait que Jésus est descendu, non pas dans le sépulcre (*Flatt*), mais dans l'Hadès. Son âme serait allée au séjour des morts, et l'on invoque sur ce fait Luc 23, 43. Matth. 12, 40. Act. 2, 17. 1 Pier. 3, 19. Comp. Phil. 2, 10 [1]. Ils cherchent à justifier cette interprétation par les raisons suivantes: 1° Ils insistent d'abord sur ce que cette signification leur paraît de beaucoup la plus vraisemblable (*Estius*, *Rück.*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*). Nous sommes d'un avis contraire. Cette expression nous paraît tout à fait impropre. En effet, si, comme on le doit, on traduit, « dans les parties *plus basses* (κατώτερα) de la terre, » cette expression doit désigner les parties de la terre qui sont plus basses que les autres, c.-à-d. les plaines basses situées près des mers, les pays bas, par opposition aux ἀνωτερικὰ μέρη (Act. 19, 1), les hauts plateaux, le pays d'En-haut, l'Oberland. On peut aussi traduire (*Meyer*, etc.): « dans les parties *plus basses que* la terre » (gén. compar.); mais alors ce sont « les mers, » tandis que les enfers sont toujours désignés comme les parties *les plus basses* de la terre, τὰ κατώτατα τῆς γῆς, Ps. 62,

[1] Un certain nombre de commentateurs, partisans de cette interprétation, vont plus loin (*Tertul.*, de anima, 55. *Jér.*, *Pél.*, *Ambros.*, *Érasme*, les docteurs romains *Estius*, *Balduin*, le catéchisme romain VI, 1, ainsi que *Calov, Seml.*, *Baur*, p. 432). Ils pensent qu'il s'agit dans cette descente au séjour des morts, non d'un fait d'abaissement de Jésus, mais d'une œuvre accomplie par lui dans le Scheol, complément de son œuvre sur la terre. Ils y voient une confirmation de leur opinion, « *dans le but de remplir* (de sa présence et de son activité) *tout l'univers*, » et rapprochent de ce passage 1 Pier. 3, 19, où il est parlé expressément de cette activité de Jésus dans l'Hadès. Ils tirent de là ce qu'on a appelé la doctrine de la descente aux enfers.

10. 138, 15[1]. Cf. 85, 13. 87, 6. On ne comprend pas pourquoi Paul, s'il avait voulu réellement désigner l'Hadès, ne se serait pas servi de l'expression juste, τὰ κατώτατα τῆς γῆς, ou n'aurait pas dit simplement εἰς ᾅδου (Act. 2, 27. Ps. 138, 7 : ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανὸν... ἐὰν καταβῶ εἰς τὴν ᾅδην) ou ἕως ᾅδου (Matth. 11, 23 : ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ, ἕως ᾅδου καταβιβασθήσῃ) deux expressions qui marquent précisément l'opposition du ciel et de l'enfer.

Si nous partons, au contraire, du second point de vue, dans lequel la comparaison est faite entre la terre et le ciel, l'expression est exacte et désigne la terre. En effet, εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς signifie prop. « *dans les parties plus basses de la terre* » (comparativement au ciel). On pourrait aussi envisager le gén. τῆς γῆς comme gen. appos.: « dans les parties plus basses, *savoir* la terre » (Ésaïe 38, 14 : εἰς τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ. Cf. Act. 2, 19 : ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω... ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, *Winer*, Gr. p. 464); mais cela n'est point nécessaire. Souvent en grec, comme en latin, on met le comparatif pour indiquer une relation de comparaison que nous négligeons en français (Act. 19, 1 : ἀνωτερικὰ μέρη, les hauts plateaux. 17, 21 : λέγειν τι καὶ ἀκούειν τι καινότερον, dire et entendre quelque chose de nouveau, des nouvelles. 1 Pier. 3, 7 : τὸ ἀσθενέστερον σκεῦος le sexe faible ; οἱ νεώτεροι, οἱ γεραίτεροι, les jeunes, les vieux, etc.). C'est ici le cas, de sorte que εἰς τὰ κατώτερα μέρη

[1] Cette expression figure d'une manière singulière dans Ps. 138, 16 : « Mon corps ne t'était point caché lorsque je fus formé dans le lieu secret, tissé dans les entrailles de la terre » (בְּתַחְתִּיּוֹת אָרֶץ, LXX : ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς). Plusieurs ont pensé que le psalmiste désignait par cette expression le sein maternel, tandis que d'autres (*Hengst.*, Comm. Ps.) y voient une comparaison abrégée, pour dire dans un lieu aussi caché que les entrailles de la terre: c'est notre sentiment. Quoi qu'il en soit, ceci nous explique comment *Cameron, Piscator, Calixte* ont cru que εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς se rapportait à la descente de Jésus dans le sein de Marie. Le raisonnement de Paul ne permet pas une telle interprétation.

τῆς γῆς doit se traduire « *dans les basses régions de la terre,* » et a son équivalent dans notre expression « *dans ce bas monde,* » ou « *ici-bas, sur la terre.* » C'est le seul sens que le langage autorise.

Nous devons ajouter une observation qui confirme notre manière de voir. Si l'on admet notre interprétation, tout est complet dans le point de vue. « *Or, ce* « *il est monté,* » *qu'est-ce, si ce n'est qu'il était descendu ici-bas, sur la terre?* » Paul déduit de ce qu'il est dit : « *il est monté* » (en haut, au ciel), le fait qu' « *il était aussi descendu sur la terre,* » comme le présupposant. L'autre interprétation, au contraire, suppose, comme le reconnaissent *Bleek*, *Monod*, « une ellipse dans le langage de l'apôtre. C'est comme s'il eût dit : Qu'il soit monté, qu'est-ce, si ce n'est qu'il était descendu? *Il était descendu, et même* jusqu'aux parties les plus basses de la terre, car le seul fait qu'il est monté prouve bien qu'il était descendu sur la terre ; mais il ne prouve pas qu'il soit descendu au-dessous de la terre. » Or rien n'autorise à admettre cette ellipse.

2° On dit que « cette interprétation rend mieux compte du « contraste indiqué dans le ℣ 10 entre la descente de Jésus-« Christ et son ascension au-dessus de tous les cieux (ὑπερ-« άνω πάντων τῶν οὐρανῶν. ℣ 10); à la terre on oppose le « ciel; mais on oppose le plus haut des cieux au plus bas de « la terre » (*Monod*, de même *Beng.*, *Olsh.*, *Meyer*, *Bleek*, *Baur*, p. 431). Mais si un tel contraste est dans l'esprit de Paul, et qu'il veuille réellement « opposer à l'extrême hauteur l'extrême profondeur » (*Meyer*), pourquoi ne se sert-il pas de l'expression usitée εἰς τὰ κατώτατα τῆς γῆς, qu'il a sous la main, et qui par son superlatif exprime précisément cette pensée, au lieu de l'expression εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς, qui ne l'exprime pas? C'est, sans nul doute qu'il n'a pas dans l'esprit une telle opposition et qu'il en a une autre. En effet, suivons pas à pas le raisonnement. Paul vient d'appliquer à

Jésus la parole du Psaume, ἀναβὰς εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτ. αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις; puis il dit : τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς. Il est évident que ce τὸ δὲ ἀνέβη (ce « il est monté ») n'est autre que la reprise de ἀναβὰς du Psaume, partant un ἀνέβη εἰς ὕψος auquel il oppose le κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, de sorte que, en réalité, il oppose « au ciel la terre, » non « le plus haut des cieux au plus bas de la terre. » C'est plus loin seulement, au ℣ 10, qu'il dit ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, parce qu'il ajoute alors un renforcement nouveau tendant à faire ressortir la grandeur de Christ, qu'il considère en ce moment-là. Il se trouve ainsi que c'est notre interprétation qui est justifiée, non la première.

3° « Enfin, dit *Monod*, cette interprétation justifie mieux, « disons plus, justifie seule la conclusion de l'apôtre : « afin « qu'il remplît toutes choses (ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα, ℣ 10). » « En descendant jusque *dans les dernières profondeurs de* « *la terre*, pour s'élever *au plus haut des cieux*, Jésus a « passé par les trois degrés de l'échelle des êtres, l'enfer, « la terre et le ciel, partant Paul est fondé à dire qu'*il rem-* « *plit l'univers entier*. Ce ne serait pas le cas si l'on enten- « dait εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς seulement de sa présence « sur la terre. » (*Meyer*, *Braune*, *Baur*, p. 431.) — En vérité, nous ne pouvons nous empêcher de penser que ce motif est bien peu sérieux, en tout cas bien superficiel, pour fonder un fait aussi grave que la toute présence de Christ dans l'univers. Si c'est une raison plausible pour affirmer que Christ remplit l'univers, que de dire qu'il a passé par l'enfer, la terre et le ciel, ce sera une raison tout aussi plausible d'affirmer qu'il n'est présent ni sur la terre, ni dans les enfers, que de dire qu'il les a quittés. Il ne suffit pas de dire qu'on a passé par un lieu pour affirmer qu'on y est éternellement présent. Pareille pensée est si peu dans l'esprit de Paul que loin de relier ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα à la descente de

Jésus, il le rattache directement, au contraire, à son élévation au plus haut des cieux (voy. ℣ 10). D'ailleurs cet argument repose sur une interprétation de ἵνα πληρώσῃ qui est absolument fausse à nos yeux.

Une fois que la mention de cette descente aux enfers ne s'explique pas par le but de montrer Christ comme remplissant l'univers entier, on se demande à quoi elle peut se rapporter dans ce contexte. Comment cette idée se relie-t-elle, soit à ce qui précède, soit à ce qui suit? Quelques-uns passent cette expression sous silence (*Bleek*, *Braune*, etc.), mais la plupart (*Théoph.*, *Corn.-L.*, *Estius :* ad majorem expressionem humilitatis Christi. *Rück.*, *Olsh.*, p. 236. *Meyer*, *Monod*, *Hofmann*, Schriftb. II, p. 342) pensent que Paul a voulu relever par ce trait l'idée de l'abaissement de Christ [1], poussé même jusqu'au dernier degré. « Paul peint ici l'abaissement au moyen du *lieu*, tandis que, dans Phil. 2, 8, il le peint par le *degré :* « jusqu'à la mort » (*Meyer*). Plusieurs d'entre eux y voient une manière indirecte d'exhorter les lecteurs à être humbles et à ne pas s'enorgueillir des dons qu'ils ont reçus de Christ, pour ne pas introduire dans l'Église un élément de division. *Flatt* en particulier développe ce point de vue, p. 464. Une semblable opinion est, à nos yeux, comme l'idée de la descente aux enfers elle-même, complètement étrangère au contexte. Rien dans tout le paragraphe ne conduit à cette pensée, et c'est en vain qu'on en appelle à Phil. 2, 3-11, où il s'agit précisément de donner aux Philippiens une leçon d'humilité. Jésus est envisagé ici, non dans son abaissement, mais dans son triomphe, et bien loin d'envisager les dons divers, ainsi que les fonctions qui s'y rattachent, au point de vue de l'orgueil ou

[1] L'idée que Paul, dans les mots *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς*, exprime l'abaissement de Christ, se retrouve dans *Chrys.*, *Calvin*, *Bèze*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Weiss*, p. 454, alors même qu'ils n'entendent pas ces mots de la descente aux enfers.

des jalousies qu'ils pourraient engendrer, Paul les considère comme devant contribuer par leur diversité même, à l'unité de l'Église et au perfectionnement des chrétiens.

Ensuite de ces considérations, nous croyons pouvoir affirmer (de même *Calvin*, *Bucer*, *Bullinger*, *Bèze*, *Grotius*, *Hammond*, *Beng.*, *Michael.*, *Morus*, *Storr*, Opusc. academ. III, p. 311. *Rosenm.*, *Scholz*, *Holzh.*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *DeWette*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Reiche*, comm. crit., p. 175. *Weiss*, p. 456. *Engelhardt*, p. 128. *Immer*, p. 378. *Hilgenfeld*, Einl. p. 674. *Reuss*, p. 186. *Meyrick*) que l'expression εις τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς désigne « la terre. » *Meyer* demande pourquoi Paul n'a pas dit simplement εἰς τὴν γῆν ou εἰς τὴν γῆν κάτω. Il nous semble qu'ayant dit auparavant, non ἀναβὰς εἰς τὸν οὐρανόν, mais ἀναβὰς εἰς ὕψος, il est fidèle à sa manière en disant, non εἰς τὴν γῆν, mais εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς. Il aurait certainement pu dire εἰς τὴν γῆν κάτω (Act. 2, 19) ou plutôt κάτω εἰς τὴν γῆν ; mais on doit réserver la liberté dont jouit toujours un écrivain. De là, *Or ce « il est monté, » qu'est-ce, si ce n'est que...*, ou « *Or que veut dire ce « il est monté, » si non qu'il était aussi descendu dans les basses régions de la terre*, c.-à-d. ici-bas, sur la terre ? La reprise de ἀνέβη est une manière de transition, et en disant que ce « *il est monté* » présuppose un « *il était descendu sur la terre,* » Paul présente cette exaltation au ciel comme se reliant à un séjour antérieur sur la terre : ce sont deux parties d'une même œuvre. Cette réflexion est une pensée préliminaire ; suit l'affaire importante ὁ καταβὰς, αὐτός ἐστι, etc., ℣ 10.

Arrêtons-nous un moment, car une question aussi difficile que délicate se pose ici. Elle est trop grave pour que nous la passions sous silence. En présence des expressions si positives, « *il est monté* (au ciel) » et « *il était aussi descendu ici-bas sur la terre,* » nous nous demandons si l'on doit donner une valeur matérielle à la forme « *monter* » et

« *descendre*, » de sorte que, par la première expression, Paul ferait allusion au fait proprement dit de l'Ascension, et, par la seconde, à la préexistence de Jésus dans le ciel.

Quant au premier point, nous devons remarquer que, d'après le contexte, l'idée que ἀνέβη (scil. εἰς ὕψος) doit exprimer, n'est pas celle d'une *ascension* prop. dite, mais celle de *l'exaltation* de Jésus dans le ciel. L'accent porte, non sur ἀνέβη, mais sur εἰς ὕψος, comme au ℣ 10 sur ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν. Paul ne veut rien dire de moins que ce qu'il a dit 1, 20 : ἔγειρας αὐτὸν... ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. S'il emploie pour le dire l'expression imagée de *monter* (ἀνέβη), cela vient de ce que c'est l'expression employée dans la citation qu'il applique telle quelle à Jésus ; mais il est évident par le contexte qu'il fait allusion, non au fait matériel de monter, mais à celui d'être exalté à la droite de Dieu dans les cieux. Dès qu'il s'agit du ciel relativement à la terre, on comprend fort bien qu'on dise *monter* pour *aller*. Nous en avons un exemple dans Jean lui-même, où l'expression de « monter vers le Père » (Jean 20, 17. Cf. 6, 62) est employée pour dire simplement « aller vers le Père » (= ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα, 7, 33. 13, 3. 16, 5. 28).

Quant à l'expression κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, par laquelle Paul rappelle le séjour de Jésus-Christ ici-bas, l'idée toute matérielle de *descendre* — pas plus que celle de *monter* — n'a de valeur en soi ; elle indique seulement *la venue de Jésus* sur la terre. Mais elle soulève une question fort délicate, c'est de savoir si elle indique une venue *du ciel* sur la terre et implique le fait d'une préexistence de Jésus dans le ciel. Cette idée qu'on tire par voie de conséquence, est-elle réellement dans la pensée de Paul ? Les commentateurs l'affirment assez unanimement. Comme c'est, à leurs yeux, un enseignement paulinien (Rom. 8, 3. Gal. 4, 4. Phil. 2, 7. Col. 1, 17, etc.), cela leur suffit, et ils ne se donnent pas la peine d'examiner notre passage dans le

but de s'en assurer. La question est pour eux toute résolue. Pour nous, qui ne partageons pas ce sentiment (voy. Col. 1, 17 et Comm. Rom. II, p. 109), nous devons considérer de plus près ce verset et l'examiner en lui-même. Si nous reprenons le raisonnement de Paul, il nous paraît évident que, partant du fait « *il est monté en haut* (au ciel), » pour en *déduire logiquement* le second fait antérieur, le séjour de Jésus en bas, sur la terre, Paul ne pouvait le faire que sous la forme « il était aussi descendu dans ce bas monde. » En conséquence, cette expression ne saurait être pressée dans sa forme, pour indiquer que c'était une venue *du ciel*, comme s'il eût dit : « il était aussi descendu *du ciel* ici-bas, sur la terre ; » elle n'a en réalité d'autre portée que de statuer la présence et l'activité de Jésus sur la terre avant d'être monté au ciel. L'idée d'une *venue du ciel*, provenant uniquement de la forme logique de la déduction, ne se trouve en réalité ni exprimée, ni impliquée dans l'enseignement, aussi les commentateurs sont-ils obligés de s'appuyer sur le fait que cette doctrine est enseignée ailleurs pour affirmer sa présence dans notre passage. Notre sentiment ressort encore du fait que, logiquement, on ne saurait presser la lettre même de la déduction sans en entamer aussitôt l'exactitude, car, comme nous l'avons remarqué plus haut, le fait de « *monter* au ciel » suppose bien qu'*on était en bas, sur la terre*, mais non qu'on *y était descendu*, surtout descendu *du ciel*. Ce « *il était descendu* » n'est qu'une forme amenée par le mouvement logique, qui a pour point de départ « *il est monté;* » il n'a en réalité d'autre valeur que de nous rappeler le fait que Jésus était venu auparavant sur la terre, sans indiquer pour cela d'où il était venu. Notre passage n'implique donc point la pensée d'une préexistence de Jésus dans le ciel.

℣ 10. Après l'observation préliminaire : *Or ce « il est monté, » qu'est-ce, si ce n'est qu'il était aussi descendu ici-bas, sur la terre?* vient l'affaire importante : *Celui qui était*

descendu — c'est aussi celui qui est monté au plus haut des cieux, afin de rendre tout parfait — et c'est lui qui a donné à l'Église des fonctionnaires divers, *pour que nous parvenions à l'unité de la foi et à la perfection de Christ* (℣ 11-13). Paul revient ainsi aux dons de Christ et à leur but dans l'Église, savoir l'unité et la perfection des chrétiens. Paul introduit vivement sa réflexion, sans particule de liaison logique, mais par un mouvement esthétique que nous rendrions en français par « *eh bien!* »

Ὁ καταβάς, αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, « *celui qui était descendu* faire son œuvre ici-bas, (prop.: *il est aussi*... le pronom sujet « *il* » est exprimé par αὐτὸς pour l'accentuer) *c'est aussi celui qui est monté au plus haut des cieux.* » Paul dit καὶ ὁ ἀναβάς, non ὁ καὶ ἀναβάς: ce dernier signifierait qu' « il est celui qui n'est pas seulement descendu mais qui est aussi monté; » le premier signifie que « celui qui est descendu est le même personnage que celui qui est monté » (*Hofm.*). — Ὑπεράνω, *en haut, tout en haut, au-dessus de* (voy. 1, 21) — πάντων τῶν οὐρανῶν, *tous les cieux.* L'idée de plusieurs cieux superposés se retrouve, soit dans l'Ancien (Ps. 68, 34. 1 Rois 8, 27), soit dans le N. Testament (Hb. 4, 14. 7, 26. 2 Cor. 12, 2 : ἁρπαγέντα... ἕως τρίτου οὐρανοῦ. *Harless :* ἀήρ, αἰθήρ, τρίτος οὐρανός). Les Rabbins en admettaient sept (voy. *Wettstein*, h. l. *Schœttg.* Horæ, p. 718. *Eisenmeng.* Entdeck. Jud. I, p. 460. *Hahn,* Theol. N. T. p. 247). L'expression ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν est une expression superlative, « *en haut de tous les cieux,* » pour dire « *au plus haut des cieux,* » dans les cieux des cieux (Ps. 68, 34. 1 Rois 8, 27 = ὑπερύψωσε. Phil. 2, 9. Cf. Hb. 4, 14 : διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς. 7, 26 : ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος). L'expression ἀναβὰς εἰς ὕψος se trouve ici renforcée pour mettre mieux en relief l'exaltation de Christ : cette haute place est le symbole de sa grandeur surpassant toute grandeur.

ἵνα, « *afin que*, se rapporte, non à καταβάς, mais seule-

ment à *αὐτός ἐστιν ὁ ἀναβάς*, et indique le but de son exaltation (cont. ***Ecumenius***, ***Théoph.***, ***Harless***, ***Olsh.***, ***Meyer***, ***Bleek***, ***Monod***). — *πληρώσῃ τὰ πάντα*. Nous retrouvons ici la même divergence d'opinions que nous avons déjà rencontrée 1, 23 et 3, 19, pour *πληροῦν* et *πλήρωμα*, et que nous retrouverons encore au ỹ 13, où il est parlé du *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ*. Pour nous, la proposition n'offre pas de difficulté. Paul nous dit que « ***celui qui était descendu*** — faire son œuvre de rédemption et de réconciliation ici-bas — ***c'est aussi celui qui est monté au plus haut de tous les cieux***, c.-à-d. a été revêtu de la souveraine grandeur, ***afin de rendre tout***, tout absolument (*τὰ πάντα*, voy. 1, 23), hommes et choses, ***parfait*** (Comp. ***Bucer***). C'est là le but de son entrée triomphale et de son exaltation souveraine dans les cieux : il veut achever l'œuvre qu'il a commencée ici-bas et rendre tout parfait (Éph. 3, 9. 1, 10). Paul énonce le but avant de parler des dons, afin de le mettre en relief, d'autant plus que les dons sont le moyen de réaliser le but (voy. ỹ 11-13).

Cette interprétation va très bien au contexte, soit avec ce qui précède soit avec ce qui suit. Après avoir mentionné ce qui est commun et fonde l'unité, Paul passe à ce qui est individuel et divers, ce sont les dons divers (*χαρίσματα*) de la grâce et déterminant les fonctions diverses de chacun dans l'Église : c'est, à ses yeux, une nouvelle source d'unité et de perfection. « ***Or, à chacun***, dit-il, ***a été donnée la grâce selon la mesure du don de Christ.*** » Ce qu'il appuie par une citation qui est le mot de la situation : « ***Aussi l'Écriture dit*** : « ***Étant monté en haut*** (au ciel), ***il a emmené des captifs et fait des dons aux hommes.*** » Paul, par cette citation, représente Christ entrant au ciel en triomphateur qui a vaincu ses ennemis, les puissances du mal, et a fait des dons aux hommes. Cette dernière idée est le point sur lequel se portent l'attention de l'apôtre et ses réflexions. Il veut y ramener ses lecteurs. Dans ce but, il relie l'activité de Jésus, triomphateur

au ciel, avec son œuvre sur la terre : elles sont unies. Il prend sa forme de transition dans la citation elle-même, comme suit : « *Or que veut dire ce « il est monté, » sinon qu'il était aussi descendu ici-bas, sur la terre?* Eh bien! *celui qui est descendu, c'est aussi celui qui est monté au plus haut de tous les cieux, afin de rendre tout*, tout absolument (hommes et institutions) *parfait* — *et* (conformément à ce but ỷ 11-13) *c'est lui qui a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes*, etc. (voilà les dons résultant de la grâce donnée à chacun selon la mesure de sa libéralité, ỷ 7), — *jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu — à la hauteur de la perfection de Christ.* »

Le fil des idées est parfaitement tenu et suivi d'un bout à l'autre du paragraphe : le contexte est excellent. On reconnaît du reste à ce développement l'importance donnée par Paul à l'idée que l'Église est la grande institution nouvelle, dans laquelle le chrétien trouve toutes les ressources nécessaires pour arriver à la perfection, en un mot « l'œuvre parfaite de celui qui rend tout parfait en tous » (1, 23. Cf. 2, 20. 21. 3, 9). Dans cet enseignement tout positif, il y a au fond une arrière-pensée qui se dévoile au ỷ 14 : c'est qu'il n'est pas besoin d'aller chercher ailleurs (comme le veulent les adversaires qu'il a en vue) des moyens de perfectionnement et de communion avec Dieu, qui en réalité n'y conduisent pas et fourvoient les esprits par des théories impuissantes et infécondes (comp. Col. 2, 22. 23).

Cette interprétation est inconnue aux commentateurs qui, comme 1, 23, ignorent le vrai sens de πληροῦν et de πλήρωμα. Ils traduisent πληροῦν τὰ πάντα par « *remplir l'univers* » τὰ πάντα, universitatem rerum (Voy. 1, 23). Nous trouvons πληροῦν employé dans ce sens, en parlant de Dieu, Jér. 23, 24 : μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ; cf. Sap. 1, 7. Il exprime l'idée de la toute présence de Dieu, ensuite

de laquelle aucun lieu ne lui est caché. Paul dirait donc : « Eh bien ! *celui qui était descendu c'est aussi celui qui est monté au plus haut de tous les cieux, afin de remplir l'univers,* » c.-à-d. afin d'être présent partout dans l'univers.

C'est là un fait bien grave, qui demanderait à être examiné de près, pour s'assurer si c'est bien un enseignement de Paul, car nous ne le voyons mentionné nulle part ailleurs (voy. 1, 23). Mais nous ne voulons pas entamer un débat sur le fond ; nous nous bornerons à remarquer 1° que c'est chose bizarre que de dire que « Christ est monté au *plus haut des cieux*, où il siége à la droite de Dieu (1, 20), *afin* d'être présent *partout* dans l'univers. » Comment le fait d'aller occuper au ciel une place spéciale et déterminée peut-il avoir pour *but* d'être présent partout dans l'univers? Il y a là quelque chose d'incohérent. On répond que c'est le résultat de l'exaltation souveraine de Christ exprimée par l'image symbolique de « monter au plus haut des cieux, d'être assis à la droite de Dieu ; » mais devons-nous croire alors que Christ n'est présent partout que depuis qu'il est monté au ciel, puisque c'est *à cette fin* qu'il y est monté ? L'était-il auparavant? S'il l'était auparavant, que signifie ce ἵνα? Cette interprétation soulève bien des difficultés de fond qui paraissent insolubles[1]. 2° Comment cette mention de la toute présence de Christ rentre-t-elle dans le contexte des idées? Paul veut mettre en lumière le fait énoncé au ℣ 7 et relevé par une citation de l'A. T. qui dit : « Il est monté en haut, au ciel... et il a fait des dons aux hommes, » et voilà maintenant qu'il nous dit qu' « *il est monté au plus haut de tous les cieux, afin d'être présent partout dans l'univers.* » Quel rapport cela a-t-il avec les dons faits aux hommes ? Pour en

[1] Les théologiens luthériens (*Hunnius, Calov,* etc. *Philippi, Hœlemann,* etc.) se font de cette toute présence de Christ dans l'univers un argument en faveur du dogme de l'ubiquité du corps de Christ, attendu qu'il s'agit de Christ monté au ciel, revêtu de son corps glorieux.

trouver un, il faut absolument l'y mettre, comme *Harless* et *Olsh.*, qui transforment cette présence partout en une *présence gracieuse* (*Olsh.:* « pour tout remplir de sa présence gracieuse, partant aussi de ses dons »). D'autres procèdent autrement: ils commencent par agrandir la signification de πληροῦν τὰ πάντα en l'étendant indûment à la toute-puissance et au gouvernement de l'univers (*Chrys.:* τοῦτ' ἔστι τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ καὶ τῆς δεσποτείας. *Théoph.*, *Calvin :* « il remplit toutes choses : asçavoir par la vertu de son Esprit; il est partout présent par sa vertu infinie. » *Estius :* ut potentia dominationis suæ impleat omnia. *Corn.-L.*, *Bengel:* præsentia et operatione sua, se ipso. *Weiss*, p. 458 : « τὸ πληροῦν τὰ πάντα désigne sa κυριότης dans le sens le plus embrassant du mot ») et, comme cela ne suffit point encore, attendu qu'il n'y est pas question de « dons faits aux hommes, » on a soin d'indiquer, dans le commentaire, ce qui ne se trouve pas compris dans le texte, « qu'il est monté au plus haut des cieux, afin de remplir l'univers, c.-à-d. de le gouverner *pour le combler des dons de sa grâce* » (*Monod*, de même *Olsh.*, *Meyer*, *Braune*, *Engelhardt*, p. 130. *Meyrick*). Tout cela est purement arbitraire.

D'autres commentateurs, pressés par le contexte, vont droit au but et traduisent: « afin de remplir l'univers de ses dons (*Meier*, *DeW.*, *Bleek*, *Dalmer*, Stud. u. Krit. 1890, p. 589), ou, comme il s'agit ici des hommes (καὶ ἔδωκε δόμ. τοῖς ἀνθρώποις, ỷ 7): « *afin de remplir tous les hommes* (τὰ πάντα pour τοὺς πάντας, voy. 1) *de ses dons* » (*Bèze*, *Rosenmüller*, *B.-Crus.*,), et plus spécialement encore, vu le contexte, « tous les membres de l'Église » (*Bullinger*, *Grot.*, *Morus*, *Flatt*, *Schenkel*). Πληροῦν τὰ πάντα peut bien signifier « implere omnia ou omnes, » mais non « implere bonis. » Ce complément est indispensable. — Enfin, toutes ces difficultés ont amené *Koppe* à rapporter, comme *Anselme*, πληροῦν τὰ πάντα aux prophéties de l'A. Testament, et *Rückert*,

Matthies à l'accomplissement parfait de tout ce que, d'aprés la volonté de Dieu, Jésus devait accomplir pour le salut de l'humanité (comp. *Jérôme*). On peut voir par cet exposé combien ces interprétations sont défectueuses et inadmissibles.

ỳ 11. Paul vient de dire : « *Eh bien! celui qui était descendu — c'est aussi celui qui est monté au plus haut des cieux, afin de rendre tout parfait,* » et il ajoute — « *et c'est lui qui a donné...* » Voilà les dons annoncés ỳ 7-8; puis il termine en disant, conformément au but indiqué, que c'est en vue de rendre tout parfait (ỳ 12. 13). Les idées se suivent et s'enchaînent naturellement. Il n'y a aucun motif plausible pour rattacher le ỳ 11 au ỳ 17(*Rück.*, *B.-Crus.*) ou au ỳ 8 (*Koppe*) en mettant dans une parenthèse les versets intermédiaires. La forme même αὐτός ἐστι — καὶ αὐτὸς s'y oppose. — Καὶ αὐτός: le pronom relève la personne et se rapporte à ὁ καταβάς. Paul ajoute ce second fait au précédent : « *celui qui était descendu — c'est aussi celui qui est monté, — et c'est lui qui a donné*, etc. » — ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, *qui a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes*, etc. L'aor. ἔδωκε indique un fait passé qui va se reproduisant = a donné, donne et donnera. Par suite de son rapport avec ἐδόθη, ỳ 7, et ἔδωκε δόματα, ỳ 8, ἔδωκε doit conserver son sens propre de « *donner*. » Il n'est pas (*Luth.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *B.-Crus.*, *Meier*, *Harless*) *hebraice*, le simple équivalent de ἔθετο, *il a placé, établi*, 1 Cor. 12, 28 : καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, etc. Act. 20, 28, car les points de vue sont différents. Paul envisage ici le fait que Jésus donne à l'Église les hommes dont elle a besoin pour ses différents ministères; tandis que dans l'ép. aux Corinthiens, il s'agit de la place plus ou moins honorable qui leur est assignée dans l'Église, comme aux membres dans le corps humain (ỳ 18). Ce que Christ donne à

l'Église, ce sont *les hommes* (τοὺς μὲν - τοὺς δὲ - τοὺς δὲ) qu'il suscite en les rendant propres à remplir les fonctions diverses nécessaires à sa vie et à son développement. Il le fait par « la grâce (χάρις) donnée à chacun selon la mesure de sa largesse (δωρεά), » ℣ 7. La grâce vivifie dans chaque chrétien les germes naturels qui sont en lui; elle les épanouit de manière à produire en chacun ces différents *dons* (χαρίσματα) ou *capacités* qui les rendent propres, les uns à une fonction les autres à une autre (voy. 1 Cor. 12, 4, sqq. *Oltram.*, Comm. Rom. 12, 6), et c'est ainsi que Christ donne les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, etc. « C'est Christ lui-même, dit *Calvin*, qui les a donnés, parce que s'il ne les suscite, il n'y en aura point. »

Dans l'énumération que Paul fait des différents ministres que Christ a donnés à l'Église, il met naturellement en tête les plus importants, les apôtres et les prophètes (de même 2, 20. 3, 5. 1 Cor. 12, 18), mais on est surpris de voir figurer immédiatement après, les évangélistes, dont il ne parle guère, tandis que les διδάσκαλοι, qu'il place au troisième rang, 1 Cor. 12, 28, sont ici relégués à la fin. On se demande quelle peut être la pensée qui a présidé à cette énumération. Il nous semble que Paul a voulu mettre en tête les ministres qui, s'occupant de la propagation de l'évangile dans le monde, appartiennent en quelque sorte à l'Église tout entière (ἀπόστολοι - προφῆται - εὐαγγελισταί); puis, ceux qui appartiennent à un cercle plus restreint, à la communauté (ποιμένες - διδάσκαλοι). Il n'y a en cela aucune tendance montaniste (cont. *Baur*, p. 440).

Οἱ ἀπόστολοι, « *les apôtres* » (voy. 1, 1). Ils ont été donnés pour évangéliser le monde entier (Matth. 28. 19. 20) et fonder l'Église. Sans appartenir à telle ou telle communauté spécialement, ils occupaient, à la tête des églises qu'ils avaient fondées, puis dans la chrétienté tout entière, une position supérieure. Jésus les a donnés d'une manière

directe, en les choisissant lui-même (Luc 6, 13. Act. 1, 2. Jean 6, 20) et en les envoyant de sa propre bouche (Matth. 28, 19. Jean 17, 18): ce sont ses témoins officiels (Jean 15, 27. Act. 1, 8). L'apostolat a par cela même un caractère spécial et exceptionnel; il est limité aux personnes que Jésus a choisies et s'éteint avec elles: l'apôtre n'a pas de successeur qui le remplace [1]. Nous voyons en effet, que dans le N. T. ce nom est donné aux XII [2], à Matthias, qui leur fut adjoint en remplacement de Judas (Act. 1, 26), et à Paul, qui fut aussi choisi et envoyé par Jésus (Act. 9, 6. 15. 26, 17. Gal. 1, 11, etc. [3]). C'est parce que Barnabas

[1] L'Église a été fondée par la prédication apostolique, partant sur le témoignage des apôtres et, d'autre part sur le don de l'Esprit-Saint accompagnant ce témoignage chez ceux qui ont la foi (Jean 15,26.27. Act.5,32). Quoique privée des apôtres, l'Église ne l'est point de leur témoignage: elle le possède dans les écrits du N. T., où il est déposé; et l'Esprit-Saint accomplit perpétuellement son œuvre dans les cœurs réceptifs. Ainsi l'Église, fondée à l'origine sur le double témoignage des apôtres et du Saint-Esprit, continue à reposer sur la même base, qui est inébranlable.

[2] Nous avons compté 75 fois le mot *ἀπόστολος* dans le N. T. (6 fois dans les Évangiles, 28 fois dans les Actes, 34 fois dans Paul, et 7 fois dans les autres épîtres et l'Apocalypse). Une fois il est appliqué à Jésus-Christ (Hb. 3, 1); trois fois il est employé dans le sens d'*envoyé*, *délégué* (Jean 13, 16. 2 Cor. 8, 23. Phil. 2, 15); une fois d'une manière abstraite et générale (Luc 11, 49. Comp. Matth. 23, 34), tout en se rapportant historiquement aux XII; trois fois il s'applique à de faux prophètes (2 Cor. 11, 5. 12, 11. Ap. 2, 2) — et dans les 67 autres passages il s'agit des apôtres proprement dits. — Jean n'emploie *ἀπόστολος* qu'une fois et dans le sens d'*envoyé* (13, 16). Matthieu une seule fois, 10, 2: « *Voici les noms des XII apôtres.* » On ne saurait inférer de ce qu'il en mentionne le nombre qu'il y avait à ses yeux d'autres apôtres qui n'étaient pas les XII. Il est évident qu'au moment d'en donner les noms, il pouvait bien, n'en ayant pas parlé ailleurs, en déterminer le nombre. Marc, une seule fois, 6, 30, et Luc trois fois (6, 13. 22, 14. 11, 49).

[3] Rom. 16, 7: *οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις* doit se traduire, non « *ceux qui sont distingués entre les apôtres,* » c.-à-d. sont des apôtres distingués, illustres; mais « *ceux qui sont distingués parmi les apôtres,* » c.-à-d. fort avantageusement connus des apôtres, distingués à leurs yeux (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 601). Dans 1 Thess. 2, 7: *ὡς Χρ. ἀπόστολοι* s'applique à Paul seul, non à Paul, à Sylvain et à

est accolé à Paul que Luc les désigne tous deux ensemble par le nom de οἱ ἀπόστολοι (Act. 14, 4. 14).

Comme ἀπόστολος se dit proprement de toute personne envoyée avec un mandat (Jean 13, 16, *envoyé*. 2 Cor. 8, 23. Phil. 2, 15, *délégué, député*), il n'y aurait rien de surprenant à ce que ce nom ait été donné à des disciples voyageant pour la propagation de l'évangile, dans le sens large de « *missionnaire*[1] ». Dans le N. T. il n'est pas parlé de cette nouvelle classe d'ἀπόστολοι. Nous voyons seulement que, dans l'église de Corinthe, il y avait des hommes qui prétendaient jouer le rôle d'apôtres, et que Paul, pour ce fait, appelle ironiquement ὑπερλίαν ἀπόστολοι (= *éminentissimes apôtres !* 2 Cor. 11, 5. 12, 11) et qu'il traite de ψευδαπόστολοι (11, 13). Le seul passage qui pourrait faire naître un doute, c'est Ap. 2, 2. Il y est parlé d'hommes « *qui se disent apôtres et qui ne le sont point*; » mais, comme il est dit « que l'Église les a éprouvés et les a reconnus menteurs, » on a cru pouvoir inférer de là qu'il y en avait d'autres qui se disaient aussi ἀπόστολοι et étaient considérés comme véritables. Le nom d'ἀπόστολος aurait été pris dans un sens large

Timothée. Le pluriel provient de ce que Paul parle de lui-même, dans tout le paragraphe, en employant la première personne du pluriel (cf. 3, 1 : *μόνοι*). Dans 1 Cor. 15, 5, Paul dit que Jésus est apparu *aux Douze*, désignant ainsi le collège des apôtres, bien qu'ils ne fussent plus que onze, et, au v. 7, il parle d'une nouvelle apparition, en employant l'expression *τοῖς ἀποστόλοις πᾶσι*, pour ne pas répéter la même expression et pour indiquer qu'ils étaient au complet, car il accentue *πᾶσι*. Il ne saurait être question d'autres *ἀπόστολοι* que les XII. Dans Luc 11, 49 : « *je leur enverrai des prophètes et des apôtres*, » le mot est pris dans un sens général, abstrait (comp. Matth. 23, 34) et fait allusion au fait historique de l'envoi des XII. C'est peut-être ce qui a provoqué chez Luc l'emploi du mot *ἀπόστολος*, que ne renferme pas Matthieu.

[1] Que *ἀπόδτολος* ait été employé plus tard dans le sens large et appliqué à des chrétiens qui se consacraient à la propagation de l'évangile dans le monde, on n'en saurait douter (voy. *Διδαχὴ τ. δώδεκα ἀποστόλων*. *Ad. Harnack*, dans Texte u. Untersuch. z. Gesch. d. altchristl. Litter. II vol. C. l. p. 27.

pour désigner des « *missionnaires* » chrétiens. Toutefois, ce passage est si isolé et son affirmation à l'égard de ces ἀπόστολοι, si négative, que la conclusion qu'on en tire pourrait bien être erronée. En tout cas, il ne saurait infirmer notre affirmation que dans le N. T. le nom d'ἀπόστολος n'est donné qu'aux XII et que dans notre passage οἱ ἀπόστολοι n'a en vue que les XII.

Οἱ προφῆται, *les prophètes*, sont ici distingués et rapprochés des apôtres. Προφητεία (R. προ-φημι = præ-dico) désigne *la prophétie* ou *prédication* proprement dite. Le προφητεύων est le chrétien qui, sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu (διὰ πνεύματος), prenait la parole dans les assemblées, pour *édifier*, *exhorter* ou *consoler* (1 Cor. 14, 3). Différent du glossolale (ὁ γλώσσαις λαλῶν), qui s'adressait à Dieu en vue de son édification propre, et pour l'ordinaire dans un langage inintelligible, le προφητεύων s'adressait à l'assemblée, et, toujours en pleine possession de ses pensées (1 Cor. 14, 32), il s'exprimait dans un langage intelligible à tous (1 Cor. 14, 6. 9), même aux infidèles présents, qu'il pouvait convaincre et convertir (1 Cor. 14, 24). La προφητεία était une fonction, non une charge ecclésiastique proprement dite. Tout homme qui en avait le don et se sentait poussé par l'Esprit de Dieu pouvait l'exercer ; il était même désirable que tous les chrétiens y fussent propres, et tous pouvaient l'être (1 Cor. 14, 3. 24. 31). Quand un homme s'acquittait habituellement de cette fonction, on l'appelait προφήτης, c'était *le prédicateur* ou *l'orateur chrétien*. Ce qui le distinguait particulièrement de tous ceux qui prenaient la parole dans les assemblées, c'est que sa parole, partant d'un cœur inspiré et ému, s'adressait au sentiment religieux pour l'exciter et le vivifier. Son but était essentiellement d'édifier (1 Cor. 14, 3). Il lui était donné parfois de pressentir les événements imminents (Act. 11, 28. 20, 23. 21, 4. 11, etc. Comp. Jean 14, 13 : τὰ ἐρχόμενα); mais pour l'ordinaire, le

péché et la grâce semblent faire le fond de sa prédication : il dévoile le fond des cœurs, convainc les hommes de péché et leur annonce les miséricordes de Dieu (1 Cor. 14, 24). Dans le livre des Actes, sont désignés comme prophètes : Josas surnommé Barnabas (4, 36. 13, 1), Agabus (11, 28. 21, 10), Syméon dit Niger, Lucius (13, 1 [1]), Jude et Silas (15, 32). Il y avait dans chaque église des prophètes (Act. 13, 1. 1 Cor. 14, 1. 29) qui étaient sans doute plus ou moins distingués; mais comme ils n'exerçaient pas une charge ecclésiastique et que la fonction ne les astreignait pas à demeurer dans le même lieu, plusieurs d'entre eux se rendaient dans les différentes églises (Act. 11, 27. Agabus, Act. 11, 25. Cf. 21, 10), édifiant de lieu en lieu les fidèles par leur parole [2]. Leur œuvre, par ce côté-là, venait appuyer celle des apôtres et les en rapprochait singulièrement, aussi voyons-nous que Paul les place immédiatement après eux et en parle même comme formant avec eux une même catégorie, celle des fondateurs de l'Église (voy. 2, 20). Tel était apparemment Épaphras, fondateur de l'église de Colosses.

Οἱ εὐαγγελισταί, « *les évangélistes.* » On appelait ainsi, comme le nom l'indique (R. εὐαγγελίζεσθαι, Act. 8, 4. 14, 7. 1 Cor. 1, 17. 2 Cor. 10, 10), ceux qui portaient l'évangile aux Juifs et aux païens qui ne le connaissaient point encore; et, sous ce rapport, les apôtres faisaient aussi œuvre d'évangélistes (cf. 2 Tim. 4, 5). Toutefois, ce nom désignait par-

[1] Dans Act. 13, 1, la forme *τε... καὶ — καὶ — καὶ* semble indiquer que Luc donne les noms de tout le personnel des *προφῆται* et des *διδάσκαλοι* de l'église d'Antioche, comme introduction au choix qui va avoir lieu (cf. 1, 13), et que dans cette énumération se reflète la division en *προφῆται* et *διδάσκαλοι* à cause du double *τε... καί, καί, καὶ — τε... καί.* Ainsi Barnabas, Syméon et Lucius figureraient comme *προφῆται,* tandis que Manachem et Saul seraient désignés comme *διδάσκαλοι.*

[2] *Διδαχὴ τ. δώδεκα ἀποστόλων.* XI.

ticulièrement des chrétiens dont c'était la spécialité. Ils n'étaient point prophètes, n'ayant pas le don pour être prédicateurs ou orateurs : c'étaient de simples chrétiens, qui employaient leur activité à l'évangélisation partout où ils allaient ou se trouvaient[1]. La matière de nos évangiles synoptiques faisait le fond de leur enseignement : ils prêchaient le Messie et annonçaient la Parole (Act. 8, 4. 5); ainsi Philippe, l'un des sept diacres de Jérusalem (Act. 6, 5), qui devint évangéliste (Act. 8, 5. 26) et alla se fixer à Césarée (8, 40. 21, 8); Aquilas et Priscille. Le nombre devait en être considérable, parce que chaque chrétien qui s'intéressait vivement à la propagation de la foi, pouvait être un εὐαγγελιζόμενος et même un εὐαγγελιστής. Ils agissaient en dehors de l'Église et travaillaient de fait à son recrutement, de sorte qu'il ne s'agit point ici d'une charge ecclésiastique.

Parmi les ministres qui remplissaient des fonctions dans le cercle plus restreint d'une église, et y demeuraient à poste fixe (*Théod.*: ποιμένας καὶ διδασκάλους τοὺς κατὰ πόλιν καὶ κώμην ἀφωρισμένους λέγει), Paul ne cite que les principaux et les groupe ensemble : τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους ; il ne parle pas des διάκονοι, ni des autres ministres (1 Cor. 12, 28. Rom. 12, 6).

Un grand nombre de commentateurs (*Jér.*, *Aug.*, ép. 59.

[1] *Théodoret* dit : *ἐκεῖνοι περιιόντες ἐκήρυττον,* tandis que *Chrys.* dit : *οἱ μὴ περιιόντες πανταχοῦ, ἀλλ' εὐαγγελιζόμενοι μόνον ὡς Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας. Ecum.* les deux opinions sont peut-être moins en désaccord qu'il ne paraît au premier coup d'œil. *Théodoret* parle de ceux qui étaient itinérants et qui devaient séjourner tantôt dans un lieu, tantôt dans un autre, comme des ouvriers qui voyageaient pour leur métier et faisaient de la propagande parmi les autres ouvriers ; tandis que *Chrysostôme* parle de ceux qui étaient sédentaires ; toutefois, l'exemple même de Priscille et d'Aquilas montre qu'ils savaient bien aussi se déplacer et évangéliser en divers lieux. — *Chrysostôme* ajoute, il est vrai : *ἢ εὐαγγελιστάς φησι τοὺς τὸ εὐαγγέλιον γράψαντας* (*Ecum.*, *Schwegler*, Nachap. Zeitalt. II, p. 377) ; mais c'est une erreur.

Œcum., *Musculus*, *Bengel*, *Flatt*, *Rückert*, *Harless*, *Meyer*, *Monod*, *Ph. Schaff*, p. 500. *Holtzm.*, p. 274) pensent que ces deux noms, ποιμένες καὶ διδάσκαλοι désignent les mêmes personnes comme exerçant la double fonction de directeurs de l'Église et de docteurs. Ils allèguent 1° que Paul n'a pas répété τοὺς δὲ devant διδασκάλους, mais a mis καὶ (cf. 1 Pier. 2, 25). *Jérôme* en avait déjà fait la remarque : « non enim ait : alios pastores et *alios* magistros, sed alios pastores *et* magistros, ut qui pastor est, esse debeat et magister. » Cette observation n'est pas suffisante, et nous devons répéter ici ce que nous avons dit 2, 20, à propos de τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, c'est que l'existence d'un seul article pour ποιμένας καὶ διδασκάλους, indique, non l'identité des personnes, mais *l'unité de la catégorie*, composée de deux sortes de personnes (voy. 2, 20). Paul en fait un groupe distinct des ministres précédents, en tant que ceux-ci sont des fonctionnaires ecclésiastiques proprement dits. Il s'exprime ainsi avec d'autant plus de raison qu'il désire terminer une énumération qu'il sait incomplète. S'il avait dit τοὺς δὲ ποιμένας, τοὺς δὲ διδασκάλους, on ne comprendrait pas pourquoi il s'arrête là, l'énumération étant incomplète, et n'ajoute pas τοὺς δὲ διακόνους, etc. De cette manière, il montre bien son intention de ne pas poursuivre plus loin : il en a assez dit pour son but, en nommant « ceux qui servent à l'éducation religieuse et morale des membres de l'Église » (*Reuss*, p. 186). 2° Ils se prévalent de ce que les ποιμένες ou ἐπίσκοποι étaient en même temps διδάσκαλοι (*Beng.*: pastores et doctores hic junguntur : nam *pascunt docendo* maxime). Nous voyons, en effet, que Paul requiert du pasteur, qu'il ait le don de l'enseignement, qu'il soit διδακτικός (1 Tim. 3, 2. Cf. Tite 1, 9. 1 Tim. 5, 17). Ce motif n'est pas concluant. Nous avons vu que les apôtres étaient en même temps προφῆται, mais tous les προφῆται n'étaient pas apôtres, c'est pour cela qu'il y avait une classe de προφῆται à côté des apôtres. Bien que

les apôtres fissent œuvre d'évangélistes, il y avait à côté d'eux des εὐαγγελισταί. De même les ποιμένες ou ἐπίσκοποι étaient en même temps διδάσκαλοι, mais tous les διδάσκαλοι n'étaient pas ποιμένες, parce qu'ils n'avaient pas tous le double don, de sorte qu'il y avait aussi une classe de διδάσκαλοι. Et le contexte l'indique : nous avons ici une énumération de ministres correspondante à une énumération de ministères, et l'on ne voit pas pourquoi les ποιμένες seraient désignés par un double nom, s'il n'y a en réalité qu'un seul et même ministère (de même *Théoph.*, *Pélage*, *Ambr.*, *Calv.*, *Bèze*, *Grot.*, *Kop.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Neand.* Pflanz. I, p. 201. *Engelhardt*, p. 133. *Weiss*, p. 474).

Ποιμένες, πρεσβύτεροι et ἐπίσκοποι sont trois noms différents et équivalents[1], par lesquels on désignait les ministres qui étaient à la tête de la communauté chrétienne et en avaient la présidence et la direction. Ὁ πρεσβύτερος, *l'ancien*, est un nom d'origine juive. On appelait πρεσβύτεροι (זְקֵנִים, prop. « *vieillards* »), les présidents des synagogues juives, et ce nom passa tel quel aux présidents des communautés chrétiennes, probablement à cause de la similitude des positions et de l'analogie des fonctions : on sait que l'Église, à l'origine, s'organisa sur le modèle de la synagogue. C'est le premier nom qui ait été en usage, parce que les premières communautés furent palestiniennes et judéo-chrétiennes. En conséquence, c'est celui que l'on rencontre le plus souvent dans les écrits du N. T. (Act. 11, 30. 14, 23. 15, 2. 4. 6. 22. 16, 4. 20, 17. 21, 18. 1 Tim. 5, 17. 19. Tite 1, 5. Jaq. 5, 4. 1 Pier. 5, 1. 5. 2 Jean 1. 3 Jean 1). Ce nom d'*ancien* provient de ce que primitivement, chez les Hébreux, on choisissait pour cette fonction des hommes que l'âge et l'expérience rendaient vénérables, de sorte que cette expression relevait *la dignité* de celui qui exerçait cet office. — Le

[1] Voy. *Neander*, Pflanz. I, p. 195. *Phil. Schaff*, Apost. Kirche, p. 523.

nom d'ἐπίσκοπος, *évêque*, est d'origine grecque et signifie proprement « surveillant. » Il désigne le président de la communauté par un titre qui rappelle primitivement son office[1] : à lui incombait la surveillance des assemblées et de la communauté (cf. ἐπισκοπεῖν, 1 Pier. 5, 2). Il était particulièrement usité dans les communautés d'origine grecque. On ne le retrouve guère dans le N. T. que dans la bouche (Act. 20, 28) et sous la plume de Paul (Phil. 1, 1. 1 Tim. 3, 2. Tite 1, 7). — Quant au nom de ποιμήν, « *pasteur*, » c'est une expression imagée et métaphorique, assimilant le président de la communauté à un berger qui prend soin de son troupeau (cf. 1 Pier. 2, 25). Cette dénomination appliquée au chef de la communauté chrétienne ne se rencontre guère dans le N. T. Elle exprime l'idée de direction et de gouvernement (cf. ποιμαίνειν, fig. gouverner, Jean 21, 16. Act. 20, 28. 1 Pier. 5, 1. 2 et dans l'A. T., où elle est fréquente, Ez. 34, 2. 23. Michée 5, 4. Cf. Matth. 2, 6. 2 Sam. 5, 2. 3, etc.). Jésus s'était présenté sous cette image (Jean 10, 2-16. Cf. Matth. 9, 36. 25, 32. 26, 31. Luc 15, 4), et il est appelé « *le grand Pasteur* (Hb. 13, 20), *le Pasteur et l'Évêque des âmes* » (1 Pier. 2, 25). Rien de surprenant si cette image a été appliquée aux anciens ou évêques.

Οἱ διδάσκαλοι, « *les docteurs.* » Διδασκαλία désigne l'enseignement proprement dit ; l'élément didactique y domine et le but du διδάσκοντος est essentiellement d'instruire. La sagesse et la science (λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, 1 Cor. 12, 8) sont les dons particuliers qui doivent se trouver dans ce ministre. Il expose, dans un discours suivi, les trésors de connaissance qu'il puise dans l'évangile, dans l'expérience chrétienne et dans la méditation. Les évêques se livraient à la διδασκαλία (voy. plus haut) ; mais cela n'empêchait pas

[1] Dans Act. 20, 28, la dénomination d'ἐπίσκοποι donnée aux presbytres de l'église d'Éphèse rappelle à ce point la fonction qu'on hésite pour savoir si l'on ne doit pas traduire par « *surveillants.* »

qu'avec la liberté de parole laissée aux membres de la communauté, il n'y eût à côté des évêques des hommes qui, doués du don de l'enseignement, exerçassent aussi habituellement cette fonction et qu'on appelait *διδάσκαλοι*. Paul l'indique 1 Cor. 12, 28. 29 : *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους*. De même Jaq. 3, 1. Dans Act. 13, 1, il est parlé des *προφῆται* et des *διδάσκαλοι* de l'église d'Antioche.

ỳ 12. Πρὸς *τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ* Χριστοῦ : Πρὸς et *εἰς*, *pour*, *en vue de*, expriment un but ; ils sont synonymes et ne diffèrent que par une nuance : *πρὸς* indique le but, le résultat vers lequel on *s'achemine* immédiatement (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 3, 26. 15, 2). La difficulté, dans ce passage, est de savoir s'ils sont subordonnés les uns aux autres et comment, ou s'ils sont coordonnés. Nous pensons que *πρὸς* se rapporte à *ἔδωκε* et en indique le but immédiat, tandis que *εἰς* - *εἰς* se rapportent à la proposition tout entière *ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους... καὶ διδασκάλους*, le premier en indiquant le but (*εἰς ἔργον διακονίας*), tandis que le second (*εἰς οἰκοδομ. τ. σώμ. τ.* Χρ.) est une sorte d'apposition explicative de *εἰς ἔργ. διακονίας*. On comprend ainsi pourquoi il n'est pas précédé de *καί*.

καταρτισμὸς est un *ἅπαξ λεγ.*; Il ne se trouve dans toute la grécité que dans Galien. Κ*αταρτίζειν* se dit de ce qui est composé de différentes parties réclamant un certain arrangement, une certaine ordonnance ou disposition de toutes les parties pour être en bon état, tel que cela doit être. Il se rend par *arranger*, *disposer*, *mettre en état*, etc., soit au propre [1], soit au figuré ; Luc 6, 40 : tout disciple sera ar-

[1] Il se rend aussi par « *faire*, » eu égard aux différentes parties dont une chose est composée. Hb. 10, 5 : *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι*, tu m'as arrangé, c.-à-d. fait un corps, Hb. 11, 3. Ps. 74, 16. 88, 38 (au fig.). Rom. 9, 22. Ignace ep. Philad. 8 (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 299, 301).

rangé (κατηρτισμένος), c.-à-d. traité comme son maître. 1 Cor. 1, 10 : ἦτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ, mais soyez bien arrangés (ensemble), c.-à-d. unis dans un même esprit. Hb. 13, 21 : ὁ δὲ θεὸς... καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ, que Dieu vous mette en bon état, c.-à-d. vous rende accomplis, parfaits en toute bonne œuvre. Ignace, ep. Smyrn. 1 : ἐνόησα γὰρ ὑμᾶς κατηρτισμένους ἐν ἀκινήτῳ πίστει. Polyb. 5. 2 (de même ἐξηρτισμένος, « mis en parfait état pour, ayant tout ce qu'il faut pour, Jos. Antt. 3, 2, 2 : πολεμεῖν... τοῖς ἅπασι καλῶς ἐξηρτισμένους. 2 Tim. 3, 17 : πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος, mis en parfait état pour, ayant tout ce qu'il faut pour, c.-à-d. parfaitement propre à toute bonne œuvre). — En parlant de ce qui est en mauvais état, a été disloqué, gâté, etc., il signifie remettre en état, en bon état, (prop.) *refaire*, *raccommoder*, Matth. 4, 21 ; τὰ δίκτυα, Marc 1, 19 (καταρτισμὸς se dit de l'action de remettre un membre, Galien 19, p. 461, 7), au fig. *remettre de droit fil*, *redresser* (Gal. 6, 1), *réparer* (1 Thess. 3, 10), *rétablir* (1 Pier. 5, 10) — se remettre en bon état, comme on doit être, *s'améliorer*, *se perfectionner* (en parlant des Corinthiens qui s'étaient dérangés, 2 Cor. 13, 11); d'où κατάρτισις, *amélioration*, *perfectionnement* (2 Cor. 13, 9). Comme il ne s'agit pas, dans le passage de notre épître, de remettre en état ce qui aurait été gâté, nous repoussons pour καταρτισμὸς la signification de « *rétablissement*, *relèvement* » (cont. *Érasme* : « significat et refectionem sive reparationem aut instaurationem rei collapsæ. » *Bulling.*), et nous pensons qu'il doit signifier *l'arrangement*, *la bonne ordonnance*, ou *disposition* *Calv*,: constitutio, établissement, assemblage. *Beng.*: adaptatio, *Wolf*). De là, « c'est lui qui a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes... les autres comme pasteurs et docteurs, *pour l'arrangement*, *la bonne disposition des saints*, c.-à-d. *pour la bonne organisation des chrétiens* dans l'Église. » La grâce donnée à chacun, dans la me-

sure du don de Christ, produit dans les chrétiens une diversité de dons (χαρίσματα) ou capacités, qui les rendent propres à des offices divers, et Christ, conformément à ces charismes divers, *a donné* les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, etc. Chaque chrétien se trouve à sa place et revêtu de la fonction qui correspond à ses dons, d'où résulte *la bonne organisation des saints*, qui est le but. L'unité des chrétiens va ressortir ainsi de la diversité même des dons.

εἰς ἔργον διακονίας se rapporte, non à ἔδωκε (*Chrys.*, *Théoph.*, *Ecumen.*, *Théod.*, *Calvin*, *Wolf*, *Bengel*, *Semler*, *Morus*, *Rosenm.*, *Holzhaus.*, *B.-Crusius*, *Meyer*), ni à καταρτισμός (*Luth.*, *Hammond*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *DeW.*, *Schenkel*, *Braune*, etc.); mais à la proposition tout entière. Il indique le but que Christ s'est proposé « en donnant les uns comme apôtres, les autres comme prophètes... pour la bonne organisation des saints, » il l'a fait εἰς ἔργον διακονίας. Quelques-uns (*Luth.*, *Nœsselt*, opusc. fasc. 1, p. 255. *Kop.*, *Morus*, *Rosenm.*) pensent que ἔργον διακονίας revient à εἰς διακονίαν, « *en vue de l'œuvre du ministère,* » c.-à-d. « *en vue du ministère* » : « ut sint qui munere ministrorum fungantur. » Mais ἔργον n'est pas pléonastique (voy. *Winer*, Gr. p. 571); il ne signifie pas non plus « *fonction, office* » (*Wolf*, *Flatt*, *Rosenm.*, *B.-Crus.*); de plus, ce but de former des chrétiens pour le ministère, ne saurait être attribué au fait d'avoir donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, etc. (voy. plus bas). Εἰς ἔργον διακονίας signifie « *en vue de l'œuvre* (ἔργον, non pas « res gesta, » mais « res gerenda, » Act. 13, 2. 15, 36. 1 Tim. 3, 1. 2 Tim. 4, 5) *du ministère,* » de l'œuvre qu'il doit accomplir (*Calvin*, *Bullinger*, *Holzh.*, *Reuss*, p. 187. *Engelhardt*, p. 134). Il est évident, en effet, que par une semblable organisation, dans laquelle tous les dons ou capacités (χαρίσματα) des saints, toutes les forces vives sont utilisées par

suite de la diversité des fonctions, et où chaque fonctionnaire occupe la place qui correspond à ses aptitudes, le travail du ministère sera parfaitement accompli : c'est précisément le but que Christ s'est proposé. Διακονία, prop. « *service, ministère* » (2 Cor. 11, 8. Hb. 1, 14, comme διάκονος, serviteur, *minister*) est le nom qu'on donne aux différentes fonctions et offices ecclésiastiques : ce sont des services, des ministères (διακονίαι, 1 Cor. 12, 5. Rom. 12, 6). Chaque fonction, apostolat (Act. 1, 17. 25. 20, 24, etc.), prophétie ou prédication (Act. 6, 4), pastorat ou épiscopat (Col. 4, 17), diaconat (Rom. 12, 6), etc., est une διακονία, un ministère. Διακονία désigne ici « *le ministère* » d'une manière générale, le ministère évangélique (1 Tim. 1, 12. 2 Tim. 4, 11), le ministère de la N. Alliance (2 Cor. 3, 8. 9. Cf. 3, 6. 4, 1. 5, 18).

εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ est ajouté sans καί, comme une sorte d'apposition qui explique ce qui est indiqué abstraitement par εἰς ἔργον διακονίας (*Bulling.*, *Rück.*, *Harless*, *Meyer*, *Monod*, *Engelhardt*, p. 134). Οἰκοδομή, pp. l'action de construire, bâtir, édifier (voy. 2, 21); au fig. *édification*, soit activement, édification donnée, 1 Cor. 14, 4. 12. 16. 2 Cor. 10, 8, opp. à καθαίρεσις, destruction, démolition, 2 Cor. 13, 10 — soit passivement, édification reçue = τὸ οἰκοδομεῖσθαι, Rom. 15, 2. 1 Cor. 14, 5. 2 Cor. 12, 19. Cette image a passé de la Bible dans notre langage. La piété est considérée comme un édifice qui se construit, de là, οἰκοδομή, édification, s'applique aux sentiments de piété, de moralité, etc., qu'on inspire ou qu'on développe, et désigne figurément le « progrès religieux et moral. » Il est ici dans le sens actif. De là, « *en vue de l'édification du corps* (régulièrement, Paul aurait dû dire « de son corps ») *de Christ,* » c.-à-d. en vue de l'avancement et des progrès religieux de l'Église. Alors même que Paul emploie l'expression figurée de οἰκοδομή, il ne le fait pas dans le même sens que 2, 20, où il

représente l'Église sous l'image d'un édifice (οἰκοδομή) qui se construit sur un fondement (les apôtres et les prophètes) par l'adjonction de nouveaux disciples, qui, comme des pierres vivantes, entrent dans l'édifice, de manière à l'exhausser (cont. *Braune*, *Holzh.*, *Engelhardt*, p. 134). Il envisage ici l'Église comme « le corps de Christ, » un corps dont Christ est la tête et dont les chrétiens sont les membres (voy. 1, 23), c.-à-d. comme un corps organisé dont la vie intérieure, religieuse et morale, grandit et se développe par les fonctions diverses qu'accomplissent les différents membres du corps. Οἰκοδομή est dans le sens métaphorique, spirituel et moral, et il n'y a pas mélange de deux images, *édifice* et *corps* (cont. *Meier*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Braune*). *L'œuvre du ministère*, c'est en réalité *l'édification du corps de Christ*, son progrès religieux et moral. Comp. 1 Cor. 14, 12 : ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων, πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε, « puisque vous êtes si ambitieux de dons spirituels, que ce soit pour l'édification de l'Église que vous cherchiez à en être riches. » On voit que l'œuvre du ministère ecclésiastique est tout entière une œuvre d'édification poursuivie par l'exercice des dons spirituels des ministres et non à coup de décrets de Conciles, par l'anathème, par les persécutions, par le feu des bûchers ou la hache du bourreau.

Les commentateurs entendent ce passage autrement et présentent des opinions fort diverses.

a) Les uns (*Harless*, *Meyer*) admettent la même construction que nous, avec cette différence que *Meyer* rattache εἰς ἔργον διακονίας à ἔδωκε, et que *Harless* le relie à καταρτισμόν. Ils s'accordent pour donner à καταρτισμὸς le sens de « perfectionnement, perfection » (= κατάρτισις, 2 Cor. 13, 9. Cf. 13, 11. 1 Pier. 5, 10), ce qui change complètement le sens de la phrase. *Meyer :* « C'est lui qui a donné les uns comme apôtres... les autres comme pasteurs et docteurs *pour le* (complet) *perfectionnement des saints*, *en vue de l'œuvre du*

ministère (c.-à-d. afin que l'œuvre du ministère soit bien remplie), savoir *en vue de l'édification du corps de Christ* (qui est l'œuvre du ministère). Mais 1° il y a ainsi une répétition : εἰς οἰκοδομὴν τ. σώματ. τ. Χριστοῦ revient à πρὸς καταρτισμ. τ. ἁγίων, ce qui ne se justifie pas. 2° On se demande comment ce qui est donné (apôtres, prophètes, etc.) pour le perfectionnement des saints, est donné *en vue de l'œuvre du ministère;* c'est l'inverse qui est vrai : ce qui est donné en vue de l'œuvre du ministère (savoir l'édification du corps de Christ) est donné pour le perfectionnement des saints. *Harless* traduit : « C'est lui qui *a établi* les uns comme apô-« tres... les autres comme pasteurs et docteurs *pour le per-« fectionnement des saints* (perfectionnement qui est) *en vue « de l'œuvre du ministère*, savoir *en vue de l'édification du « corps de Christ* (car telle est l'œuvre du ministère). » Et voici quelle serait la pensée de Paul : « Le ministère, qui « paraît accorder une position plus élevée à certains indivi-« dus et rompre le lien commun, n'est pas un ministère « de domination. Les ministres sont établis pour servir, non « pour se servir eux-mêmes, mais pour servir le corps du « Seigneur, qui les a établis. C'est ainsi que leur position ne « peut que contribuer au perfectionnement des saints. » Mais, outre que cette pensée est étrangère au contexte, il nous est impossible de comprendre comment elle peut sortir des paroles de Paul. La traduction ne s'éloigne guère de celle de *Meyer*, et donne lieu aux mêmes observations.

b) D'autres (*Vulg.*, *Luther*, *Hammond*, *Flatt*, *Rückert*, *Matthies*, *Meier*, *DeW.*, *Braune*, *Monod*, *Baur*, p. 438. *Weiss*, p. 475) tout en se rapprochant de cette construction, relient étroitement εἰς ἔργον διακονίας à καταρτισμόν, de manière à faire de πρὸς καταρτισμὸν τ. ἁγίων εἰς ἔργ. διακονίας un seul membre. Ils donnent à καταρτισμὸς le sens de *préparation* (mise en état) et traduisent : « C'est lui qui a donné les uns comme apôtres... les autres comme pasteurs et doc-

teurs *pour* (πρός) *la préparation des saints à* (εἰς) *l'œuvre du ministère,* » c.-à-d. pour les préparer ou rendre aptes (καταρτίζειν, mettre en état de, rendre apte à, Hb. 13,21) à l'œuvre du ministère, « *en vue de l'édification du corps de Christ.* » « L'apôtre, dit *Monod,* fait comprendre ici qu'en « appelant notre attention sur les charges de l'Église, il n'a « pas voulu exclure l'emploi des simples fidèles. Chacun a « son don et sa part dans l'œuvre commune, qui est l'édifi- « cation du corps de Christ. Le ministère des serviteurs de « l'Église (apôtres, prophètes, etc.) n'a pour objet que de « préparer les fidèles pour ce ministère général où chacun « d'eux doit mettre la main, tout en respectant l'ordre éta- « bli. » Mais 1° nous ne voyons pas que Paul, par cette énumération, ait voulu « nous faire comprendre qu'il n'a pas voulu exclure l'emploi des simples fidèles : » cette pensée est étrangère au contexte. Paul ne relève pas le fait que Christ a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, etc., afin de le mettre en regard de « l'emploi des simples fidèles. » Bien au contraire; il part du fait que « Christ a donné *à chacun* la grâce (χάρις) selon la mesure de sa libéralité (δωρεά), » et qu'ainsi chacun peut avoir sa fonction dans l'Église, la grâce (χάρις) développant des dons (χαρίσματα) en chacun; seulement, les fonctions sont diverses comme les dons: Christ a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, etc. Il ne s'agit donc pas de comparer les chrétiens revêtus de tel ou tel office avec les simples fidèles. Aussi la plupart de ces commentateurs (*Hammond, Flatt, Rückert, DeWette,* etc.) pensent-ils que Paul veut seulement indiquer que ce don d'apôtres, de prophètes, etc., a pour but *la préparation des saints,* c.-à-d. le bien des saints, des membres de la communauté, qui ne sont ni apôtres, ni prophètes, etc., *à l'œuvre du ministère.* 2° Comment le fait d'avoir donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, etc., peut-il avoir pour *but immé-*

diat (πρός) *de préparer* ou *de rendre aptes* (καταρτισμόν) *les saints à l'œuvre du ministère?* Évidemment, il n'en est rien. Ce qui prépare le chrétien à un ministère quelconque et le met en état de le remplir, d'après le point de vue de Paul dans ce paragraphe, c'est « la grâce de Christ, » qui développe et épanouit en lui les dons (χαρίσματα), lesquels le rendent propre à telle ou telle fonction (ỳ 7) et nullement le don fait à l'Église d'apôtres, de prophètes, etc. Καταρτισμὸς ne peut avoir ici le sens de « préparation. » 3° D'ailleurs, à quelle œuvre et à quelle fonction s'agirait-il de les préparer? Est-ce au ministère de l'enseignement (*Flatt*) ou à un ministère quelconque (*De Wette*)? Évidemment non : ce don fait à l'Église d'apôtres, de prophètes, etc., n'a pas pour but de faire des prophètes, des évangélistes, etc. *Rück.*, *Braune*, *Monod*, en ont le sentiment et pensent qu'il s'agit de préparer les saints « à un *ministère général* où chacun doit mettre la main, tout en respectant l'ordre établi dans l'Église, » c.-à-d. au fond « à l'édification du corps de Christ. » Mais διακονία ne permet pas cette interprétation : ce qu'on qualifie ici de « ministère général, » est simplement un *devoir* relevant, non pas seulement des saints, mais avant tout des apôtres, des prophètes, des évangélistes, etc., non une διακονία, *un ministère*, c.-à-d. une fonction ou un service ecclésiastique. Διακονία ne signifie pas ce qu'on veut lui faire signifier (voy. plus haut).

c) D'autres commentateurs (*Pélage*, *Jér.*, *Chrys.*, *Théoph.*, *Ecum.*, *Calv.*, *Musc.*, *Wolf*, *Beng.*, *Seml.*, *Morus*, *Rosenm.*, *Nœsselt*, opusc. fasc. 1, p. 255. *Holzh.*. *B.-Crus.*) coordonnent πρὸς - εἰς - εἰς, en les reliant à ἔδωκε. Ils font ainsi de πρὸς καταρτισμ. τ. ἁγίων — εἰς ἔργον διακονίας — εἰς οἰκοδομὴν τ. σώματ. τ. Χριστοῦ, trois membres différents exprimant trois buts pour lesquels Christ a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, etc. On ne saurait reprocher à cette construction la diversité des prépositions (*Rück.*, *Har-*

less, DeWette), car elles sont synonymes et πρὸς indiquant le but vers lequel on s'achemine immédiatement, se trouve bien à sa place. Mais il faut mettre à sa charge l'absence de de καὶ devant le dernier membre. Le manque de copule montre que εἰς οἰκοδομὴν τ. σώμ. τ. Χριστοῦ n'est pas un troisième but se coordonnant aux deux autres; c'est, comme nous l'avons dit plus haut, une sorte d'apposition explicative de εἰς ἔργον διακονίας. On voit d'ailleurs se reproduire dans cette coordination des interprétations diverses de chacun des membres qui ne sont pas toujours heureuses. C'est lui qui a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes... les autres comme pasteurs et docteurs *pour la perfection des saints — en vue de l'œuvre du ministère — en vue de l'édification du corps de Christ.* Ce dernier but n'est plus, sous une forme différente, que la répétition de πρὸς καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, comme *Calvin* le reconnaît.

d) Quelques commentateurs (*Estius, Grotius, Calov, Michael., Kop., Bleek*) n'ont pu s'empêcher de remarquer que l'ordre de ces trois membres ou buts, n'est pas naturel; que εἰς ἔργον διακονίας est mal placé et rompt la suite des idées. En conséquence, ils estiment qu'il y a ici une transposition (*trajectio*) pour εἰς ἔργον διακονίας πρὸς καταρτισμὸν τ. ἁγίων, qui ne forme qu'un seul membre. Ils traduisent : « C'est lui qui a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes... *en vue de l'œuvre du ministère pour la perfection des saints*, c.-à-d. afin que chaque ministre s'acquitte bien de son ministère pour le perfectionnement ou la perfection des saints. — εἰς οἰκοδομὴν τ. σώματος τ. Χριστοῦ se joint parallèlement comme explication de πρὸς καταρτισμὸν τ. ἁγίων, *en vue de l'édification du corps de Christ*, c.-à-d. du développement spirituel et moral de toute l'Église (*Estius, Michael., Koppe, Bleek*) ou « ut ad eum modum illi quoque sancti apti fiant ædificandæ ecclesiæ, i. e. docendis aliis » (*Grot.*). Cette transposition imaginée à propos de la coordi-

nation de πρὸς - εἰς - εἰς n'est point nécessaire : c'est la coordination elle-même qui doit être rejetée.

e) D'autres (*Olsh.*, *Schenkel*) construisent encore différemment. Ils pensent que πρὸς τὸν καταρτισμὸν τ. ἁγίων indique le but *général* de ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, etc., puis ils rattachent à τὸν καταρτισμὸν τ. ἁγίων, les deux membres εἰς ἔργ. διακονίας et εἰς οἰκοδομὴν τ. σώμ. τ. Χρ. comme exprimant un double but *particulier* de καταρτισμός, l'un relatif aux ministres, l'autre relatif au troupeau. Ainsi *Olshausen* : « C'est lui qui a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes... *pour le perfectionnement* (spirituel et moral) *des saints* — *en vue* (d'une part) *de l'œuvre du ministère*, c.-à-d. pour le perfectionnement des ministres — *en vue* (d'autre part) *de l'édification du corps de Christ*, c.-à-d. pour le perfectionnement du troupeau » — ou, suivant *Schenkel* : « *en vue* (d'une part) *de l'œuvre du ministère*, c.-à-d. du service particulier que chaque chrétien, en vertu de ses dons, doit remplir dans la communauté — *en vue* (d'autre part) *de l'édification du corps de Christ*, c.-à-d. de l'action commune de tous pour l'accroissement de l'Église et son développement dans l'humanité. » Tout dans cette construction, partant dans ces interprétations, est arbitraire : ce double but n'est pas même indiqué par μὲν-δὲ, et la pensée de Paul, comme nous l'avons montré, est assez claire pour qu'on n'ait pas besoin de recourir à de semblables procédés.

ỳ 13. Paul indique maintenant le point où doit atteindre *l'édification du corps de Christ*, par le ministère ecclésiastique, en d'autres termes, l'idéal où le ministère doit amener les chrétiens par le progrès religieux et moral.— μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς... Μέχρι, subj. sans ἂν (cf. Marc 11, 30) est plus positif qu'avec ἄν : μέχρις ἂν καταντήσωμεν εἰς... jusqu'à ce que nous soyons parvenus (si possible, si rien n'empêche, etc.) à... Si l'auteur pose simplement le but, sans se préoccuper des obstacles, ἂν disparaît : μέχρι καταντήσωμεν

εἰς... *jusqu'à ce que nous soyons parvenus à...* (voy. *Hartung*, Partikelleh. II, p. 291. *Matthiae*, Gr. II, p. 1198. *Kühner*, Gr. II, p. 537 et des exemples dans *Lobeck*, Phryn. p. 15) — οἱ πάντες exprime, non la grande généralité (= πάντες), mais la totalité; et désigne ici, non « tous les hommes » (*Jér.*), ni « tous, Juifs et Gentils » (*Hammond*, *Wolf*), mais « tous les chrétiens » (ἅγιοι) formant le corps de Christ, l'Église = « *nous tous*, chrétiens. » Il embrasse, non seulement les simples fidèles, mais encore Paul lui-même (*Harless*, *Olsh.*, *Meyer*, etc.) et tous les ministres (apôtres, prophètes, évangélistes, etc.) par le ministère desquels ce but doit être atteint : ils doivent y parvenir les premiers. On s'est demandé si Paul avait en vue les individus ou l'ensemble, l'Église. L'expression οἱ πάντες montre avec évidence que le regard de l'apôtre se porte sur *tous les individus*, dont se compose le σῶμα τ. Χριστοῦ, non sur leur ensemble, comme s'ils ne formaient, pour ainsi dire, qu'une seule personne morale (cont. *Harless*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Baur*, p. 438. *Schwegler*, p. 377. *Engelhardt*, p. 135). Paul s'adresse, non à l'Église considérée dans son unité, mais à tous les membres pour qu'ils réalisent l'unité dans l'Église. Cela ne peut s'appliquer qu'indirectement à la communauté, en tant que l'état de la communauté résulte de celui de tous ses membres (*Olsh.*).

Καταντᾷν εἰς signifie prop. *arriver*, *parvenir à*, Act. 16, 1. 18, 19, etc., et fig. *parvenir*, *atteindre à* = consequi, Act. 26, 7. Phil. 3, 11. De là, « *jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à...* » — εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, « *à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu.* » Tel est le but. Cette unité (ἑνότης) n'est point « l'unité *entre* la foi et la connaissance du Fils de Dieu, » comme si « le progrès religieux dont Paul parle, consistait à élever la foi, avec laquelle la vie religieuse commence, à l'état de connaissance, de sorte qu'il y ait accord entre

elles » (*Olsh.*). Ce n'est pas davantage « l'unité, c.-à-d. l'harmonie de la foi et de la connaissance exacte (*ἐπίγνωσις* différent de *γνῶσις*) du Fils de Dieu en chaque chrétien ; de sorte que le progrès que l'apôtre présente en même temps comme but, consiste en ce que tous arrivent à réaliser au dedans d'eux cette unité » (*Harless*, *Matthies*). Ces interprétations ne s'accordent pas avec le contexte. Paul, dès le ℣ 3, parle de l'unité de l'esprit des chrétiens entre eux ; il en indique les bases ℣ 4-6, et il nous ramène à cette pensée en montrant que la diversité même des ministères (résultant de la diversité des dons) a pour but l'édification du corps de Christ, partant l'unité des chrétiens entre eux. D'autres voient dans cette unité une mesure pareille, un degré égal de développement dans la foi et dans la connaissance chez tous les chrétiens (*Morus :* omnes pares fide et cognitione filii Dei. *Rosenmüller :* donec omnes ad parem fidem cognitionemque filii Dei perveniamus. *B.-Crus.*). Mais *ἑνότης* désigne l'unité, non la parité, l'égalité, *ἰσότης*. Paul veut que l'édification (*οἰκοδομή*), c.-à-d. le progrès religieux produit par le ministère dans l'Église, rapproche de plus en plus les chrétiens, jusqu'à amener entre eux, l'unité dans les sentiments religieux et dans les pensées chrétiennes : c'est ce qu'il appelle *ἑνότης τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*

L'apôtre met ici en présence deux éléments de la vie religieuse, qui sont intimement liés entre eux, sans être pourtant identiques, *la foi* et *la connaissance.* — *τῆς ἐπιγνώσεως* n'est point ajouté épexégétiquement à *τῆς πίστεως*, « pour exposer quelle est la vraie foi et en quoi elle consiste » (*Calv.*, *Bulling.:* in unam veram et sinceram fidem, quæ est cognitio Jesu-Christi filii Dei). *Καὶ* ne comporte pas une semblable apposition. Cette identification de la *foi* avec la *connaissance* est une erreur qui a malheureusement trop longtemps régné. Paul les distingue ici l'une de l'autre

(cont. *Holtzmann*, p. 217), sans mettre entre elles aucun crescendo (*Harless*, *Bengel:* cognitio perfectius quiddam fide sonat). La foi, par laquelle nous nous donnons à Jésus et nous nous unissons à lui d'une manière immédiate, est essentiellement *confiance;* elle relève du cœur et porte en germe l'amour. Elle est d'autre nature que la connaissance qui ressortit à l'Esprit, alors même qu'elle n'existe pas sans une certaine connaissance immédiate (γνῶσις), qui la provoque et l'inspire (voy. *Oltram.*, comm. Rom. Article πίστις, I, p. 298). Il y a dès le début, en tout homme qui se convertit, foi (πίστις) et connaissance (γνῶσις), et, sous ce rapport, Paul a déjà présenté la foi comme une base d'unité (μία πίστις, ℣ 5), unité qu'il exhorte à *conserver* (℣ 3); mais le converti ne les possède d'abord toutes deux qu'en une certaine mesure. « Il en est de cette unité comme de toutes les « grâces de Dieu, que nous recevons en germe dès le com- « mencement de la vie spirituelle; mais qui demandent à « être développées jusqu'à la fin » (*Monod*, p. 258). Il y a des progrès à faire, car la foi et la connaissance sont choses qui se développent; chacune d'elles a ses degrés et sa perfection conformes à sa nature. La foi qui nous fait saisir Christ par le cœur et nous unit à lui, demeure la base de toute la vie religieuse du chrétien[1]; toutefois, en tant que sentiment, elle doit grandir en intensité et en puissance, et rendre l'union avec Christ toujours plus étroite et plus intime. La connaissance (γνῶσις) elle-même se développe[2]; non seulement elle s'étend et s'approfondit; mais

[1] C'est le fondement *permanent, éternel* de la vie religieuse du chrétien. Bien loin d'enseigner qu'elle doive disparaître dans la vie future, pour se changer en vue (*Estius*, *Harless, Olsh.*, *Monod,* etc.), Paul déclare, au contraire, qu'elle demeure éternellement (1 Cor. 13, 13). Cela est juste, puisque c'est le sentiment même, par lequel le cœur s'abandonne à Christ et à Dieu.

[2] La foi elle-même pousse à ce développement de la connaissance. Il est tout naturel que là où le cœur s'empare de plus en plus de son

elle s'éclaire, se précise, se rectifie, et devient une ἐπί-γνωσις, une juste, une exacte connaissance (voy. ἐπίγνωσις, 1, 17). Paul envisageant le chrétien sous l'action des ministères divers qui composent le ministère ecclésiastique et doivent produire l'édification (οἰκοδομή), c.-à-d. le progrès religieux et moral dans le corps de Christ, veut que ce développement amène tous les chrétiens *à l'unité* entre eux dans les sentiments religieux et dans les idées chrétiennes, comme il le dit, *dans la foi et dans la connaissanve* (ἐπίγνωσις) *du Fils de Dieu.*

L'objet de la foi et de la connaissance du chrétien, n'est et ne peut être autre que Jésus-Christ, sa personne et son œuvre, puisque c'est *par Christ* que Dieu a révélé et réalisé dans le monde son plan de salut, caché dès avant la création du monde, et que c'est *en Christ*, par l'union avec lui, que l'homme devient participant de la grâce. En conséquence, Paul désigne Christ par le titre de Fils de Dieu, qui exprime précisément le rapport d'unité de Jésus avec Dieu (voy. *Oltram.*, comm. Rom. I, p. 128).

Tel est donc le but où le ministère ecclésiastique doit conduire tous les chrétiens (οἱ πάντες) par le progrès religieux et moral (οἰκοδομή) dont il est le promoteur dans l'Église, l'unité de foi et la connaissance de Dieu.

Après cette mention qui concerne les rapports des *chrétiens entre eux*, et que le contexte appelait tout d'abord, Paul (conformément à ce qu'il a dit ỹ 10 : ἵνα πληρώσῃ τὰ

objet en se donnant à lui, l'esprit sente le besoin de le connaître de mieux en mieux. Chez le chrétien, la connaissance (ἐπίγνωσις) a toujours pour base la foi, et elle doit se maintenir constamment sur le domaine religieux. C'est cette connaissance (ἐπίγνωσις) que Paul s'applique à nous donner dans ses épîtres. Il s'attache à l'exposition des faits religieux et de leur valeur pour notre salut. On peut s'en convaincre par l'ép. aux Éphésiens elle-même et en particulier par l'ép. aux Romains, où il n'abandonne jamais le terrain religieux, alors même qu'il s'élève aux plus hautes considérations.

πάντα) poursuit sa pensée en notifiant le point où doit atteindre le développement du *chrétien lui-même*, toujours sous l'impulsion de l'édification produite par le ministère ecclésiastique dans l'Église. — εἰς ἄνδρα τέλειον, scil. καταντήσωμεν, « jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, — *à l'état d'homme fait.* » Τέλειος ἀνήρ, « *un homme fait;* » c'est l'homme parvenu à l'état de virilité, partant l'homme en pleine possession de lui-même, de sa raison et de sa force, qui sait ce qu'il se veut et ce qu'il fait, par opposition à νήπιος, « *un enfant,* » l'enfant qui n'a pas encore atteint l'âge de raison, l'enfant mineur (℣ 14. Hb. 5, 13. 14. 1 Cor. 13, 11 : ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε δὲ γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τ. νηπίου. 14, 20. Polyb. Hist. 5, 29 : ἐλπίσαντες ὡς παιδίῳ νηπίῳ χρήσασθαι τῷ Φιλίππῳ... εὗρον αὐτὸν τέλειον ἄνδρα). Cette métaphore, appliquée au chrétien, le représente, non comme un homme parfait (ἄνθρωπος τέλειος, Col. 1, 28), mais comme un homme formé, comme ayant atteint ce degré de développement où, en fait de foi et de connaissance religieuse, il sait ce qu'il se veut et ce qu'il fait, il a acquis la solidité des principes, la maturité de l'homme; il est majeur. En conséquence, il n'est plus κλυδωνιζόμενος, περιφερόμενος παντὶ ἀνέμῳ, etc.: cela, c'est le fait de celui qui est encore νήπιος (voy. ℣ 14).

Cette métaphore ne s'applique point à l'Église comme formant un tout, une sorte de personne morale pour en désigner la pleine maturité (*Corn.-L.*, *Rück.*, *Harless*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Baur*, Paulus, p. 438. *Schwegler*, Nachapost. Zeitalt., p. 377. *Hilgenfeld*, Einl., p. 674. *Engelhardt*, p. 137. *Weiss*, p. 468), car déjà par sa nature même l'image y répugne (on ne saurait dire d'une Église qu'elle est « un homme fait »), et la phraséologie elle-même indique qu'elle s'applique aux chrétiens, à ces οἱ πάντες dont Paul parle (καταρτήσωμεν οἱ πάντες... εἰς ἄνδρα

τέλειον) et qui composent l'Église. Les hommes se convertissent à la foi, les uns après les autres, et, par le baptême, ils deviennent membres de l'Église. C'est alors que le ministère ecclésiastique doit les pousser en avant dans la vie de la piété et, par des progrès religieux dans la foi et dans la connaissance, les amener à l'état d'hommes faits, de chrétiens majeurs[1]. Ils n'y arrivent que successivement, non tous en même temps et tous ensemble. Paul aurait pu dire εἰς ἄνδρας τελείους, comme il dit au ℣ 14, ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, et même c'eût été plus régulier. Il met le singulier parce que sa pensée se porte sur chaque chrétien en particulier.

Ce premier degré n'est point suffisant. C'est beaucoup sans doute d'être « un homme fait, » mais il faut s'élever plus haut encore, jusqu'à la *perfection*. De là une seconde apposition dans laquelle Paul nous propose la perfection de Christ: c'est un renchérissement, non une détermination plus précise de ce qui précède (cont. *Corn-L.*, *Flatt*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *DeW.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Weiss*, p. 468. *Engelhardt*, p. 136). — Εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ: Ἡλικία, l'âge (Hb. 11, 11. Jean 9, 21. 23) et la taille, la stature (Luc 2, 52. 19, 3. Matth. 6, 27 = Luc 12, 25). De là, « *à la mesure de la stature*, c.-à-d. à la hauteur *de la perfection* (πλήρωμα, voy. 1, 23) *de Christ* » (de même *Rück.*). Tel est l'idéal de sainteté que le chrétien doit avoir sans cesse devant les yeux et auquel il doit s'efforcer d'atteindre. Le disciple a le maître pour modèle. Cette interprétation est conforme au contexte, puisqu'elle concorde avec ce que Paul a dit ℣ 10, que « Christ est monté au plus haut des cieux afin de ren-

[1] Le clergé romain a forfait à son mandat. Dans l'Église romaine, le chrétien est toujours *mineur* et tenu dans les lisières de l'Église jusqu'à son dernier soupir. Le prêtre a osé porter une main sacrilège sur sa conscience, par la confession et la direction, et il s'en est fait le maître. On reconnaît là l'égoïsme et l'ambition du clergé.

dre tout parfait. » La pensée d'ailleurs est simple, claire et juste. Cependant elle a été attaquée par *Meyer*. Il objecte *a*) que le sens de « *taille, stature*, » donné à ἡλικία (= à la mesure de la taille) ne serait convenable que si l'homme fait (τέλειος ἀνήρ) avait toujours une grandeur d'une mesure déterminée. Ce n'est là qu'une chicane, car, dans l'état normal, la taille et l'âge vont de compagnie : autre est la taille de l'enfant, autre celle de l'homme fait. D'ailleurs l'observation ne porte pas, car il s'agit ici de « la stature *de la perfection* de Christ, » non de « la taille de l'homme fait. » *b*) Πλήρωμα ne signifie pas « *perfection*, » τελειότης. » C'est une erreur : τελειότης est une expression synonyme, qui a sa nuance particulière (voy. πλήρωμα, 1, 23). — *c*) « Jamais Christ n'est présenté comme un idéal de la grandeur et de la beauté virile. » Sans doute; aussi n'est-il point présenté ici de cette manière, car cette apposition renferme une idée indépendante de ce qui précède. Jésus est représenté comme un idéal de perfection (Col. 1, 19. 2, 9) à la hauteur duquel le chrétien doit s'efforcer d'atteindre.

Cette proposition a singulièrement tourmenté les commentateurs, et elle a donné lieu à des interprétations fort diverses. 1° Un grand nombre considèrent le gén. τοῦ πληρώματος comme remplaçant l'adj. à la manière hébraïque = πεπληρωμένος ou πληρωθείς, et lui donnent la signification de « accompli, parfait. » *a*) Les uns le rapportent à τοῦ Χριστοῦ, en donnant à ἡλικία le sens de « stature, taille » (= εἰς μέτρον τοῦ πεπληρωμένου Χριστοῦ, staturæ pleni seu adulti Christi) : « *à la mesure de la stature de Christ accompli* (dans sa croissance), *parfait* » (*Bucer, Calixte, Er. Schmidt*) — ou, accompli dans sa croissance *en nous* (*Bèze*). — *b*) Les autres, au contraire, le rapportent à ἡλικία (= εἰς μέτρον ἡλικίας τῆς πεπληρωμένης τοῦ Χριστοῦ) : « *à la mesure de la stature parfaite de Christ* » (*Bulling., Corn-L., Beausobre et Lenfant, Wolf*), ou, gén., obj. « *que Christ produit,*

c.-à-d. à laquelle les vrais chrétiens arrivent tous par son influence » (*Flatt*). — D'autres prennent ἡλικία dans le sens d' « âge, » et traduisent : « *à la mesure de l'âge accompli, parfait*, c.-à-d. de la pleine maturité *de Christ* » (*Érasme*: in mensuram ætatis plene adultæ Christi. *Aug.* Civit. Dei, 22, 15. *Luth.*, *Calvin*, *Bucer*, *Estius*, *Michaelis*), ou gén. obj.: « *à la mesure de la pleine maturité que Christ demande*, ou à laquelle il nous fait parvenir » (*Morus*, *Rosenmüller*). — Toutes ces interprétations reposent sur une transformation arbitraire de τοῦ πληρώματος en l'adj. πεπληρωμένος. Τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ sont unis ensemble et ne se peuvent disjoindre, comme τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, 3, 19 ; τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, Col. 2, 9.

3° Plusieurs (*Storr*, *Kop.*, *Flatt*, *B.-Crus.*, *Hofm.*, *Engelhardt*, p. 136) pensent que τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ, prop. « *ce qui est rempli de Christ*, ou *par Christ*, » est une circonlocution pour désigner l'*Église*, parce que, dans ce qui précède, 1, 23, σῶμα τοῦ Χριστοῦ correspond à τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ, et ils donnent à ἡλικία — ou le sens d'*âge, âge viril* = « *jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus... à la mesure de l'âge viril de l'Église*, » c.-à-d. à ce degré de perfection où doit s'élever l'Église de Christ, — ou celui de *taille* = « *jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à la mesure de la taille*, c.-à-d. de la croissance, du développement *de l'Église* » (*Hofm.*). *Baur* (Paulus, p. 438) est même entré dans cette voie[1]. Mais 1° de ce que l'Église serait dite

[1] *Baur* traduit : « *à la mesure de l'âge de l'Église remplissant Christ* » (zum Altersmaasse der Christus erfüllenden Kirche). Mais si τὸ πλήρωμα τ. Χριστοῦ désigne l'Église, il faut traduire : « *à la mesure de l'âge* (viril) *de l'Église*, » ou « *à la mesure de l'âge de ce dont Christ est rempli* » Parole énigmatique qui demande à être devinée pour savoir ce qu'elle veut dire. Selon *Baur*, c'est le montanisme qui en donne la clef. S'appuyant d'un passage de Tertullien (de vel. virg. C. 1) qui parle du développement de la justice ici-bas : « Justitia primo fuit in rudimentis, dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc

être *τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ* (1, 23), on n'est pas en droit de conclure que *τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ* désigne l'Église. D'ailleurs tout ce qu'on échafaude ici sur 1, 23, ne repose que sur une interprétation tout à fait erronée. — 2° *Πλήρωμα* ne signifie pas « *ce qui est rempli de* ou *par;* mais *ce dont quelqu'un ou quelque chose est rempli, ce qui remplit quelque chose ou quelqu'un* » (voy. *πλήρωμα*, 1, 23). — 3° Comment Paul peut-il dire à ses lecteurs : « jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus... à la mesure de l'âge viril de l'Église? » Quand doit-elle avoir cet âge viril? Comment est-il possible que nous y parvenions tous? Où est-il jamais parlé d'un âge viril de l'Église? Qu'est-ce que cet âge viril? N'est-ce pas la perfection des membres qui fait la perfection de l'Église?

3° Les autres commentateurs (*Holzh.*, *Matthies*, *Meier*, *Olshaus.*, *De W.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Weiss*, p. 468) donnent à *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ* le sens de « *la plénitude de Christ* » (= le être rempli de Christ) et traduisent : « *jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus... à la mesure de l'âge de la plénitude de Christ* » (= « ætatis, qua ad excipiendam in nos copiam [*πλήρωμα*] Christi « idonei sumus. » *Grimm.* Lexicon.), c.-à-d. à l'âge où l'on possède pleinement Christ et ses dons, à l'âge de la pleine possession de Christ. *Meyer :* « *à la mesure de l'âge* (c.-à-d. figurément, du développement chrétien) *de la*

per evangelium efferbuit in juventutem, nunc per Paracletum componitur in maturitatem. » *Baur* pense que les montanistes distinguaient différentes époques successives dans lesquelles la justice allait se développant et que la dernière époque était celle où l'Église avait été élevée à l'âge de la virilité par la présence en son sein du Paraclet. En conséquence, l'auteur de notre épître, qui vivait en ce temps-là, voulant s'opposer à cette idée montaniste, aurait représenté l'Église comme s'élevant d'elle-même par le ministère des apôtres, des prophètes, des évangélistes, etc., *à l'état de virilité, à la mesure de l'âge de l'Église remplissant Christ.* Tout cela ne repose que sur une interprétation erronée de notre passage.

« *plénitude de Christ*, c.-à-d. qui est proprement celui de la « pleine possession des dons de Christ. Jusqu'à cette épo- « que-là, le chrétien reçoit bien quelques dons de Christ, « mais il ne reçoit pas les *largas copias* [πλήρωμα] de ses « dons. » — *Harless* détermine ἡλικία en lui donnant le sens d'*âge viril*, puis il fait de τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ un gén. d'apposition (cf. εὐαγγέλιον σωτηρίας, 1, 13). De là, « jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus... à la mesure de l'âge viril, *qui consiste dans* la plénitude, c.-à-d. la pleine présence gracieuse de Christ. » Nous ferons remarquer 1° que πλήρωμα τ. Χριστοῦ ne signifie pas la pleine possession de Christ, ou des dons de Christ, ni la pleine présence gracieuse de Christ (voy. πλήρωμα, 1, 23), de sorte que cette interprétation repose sur une fausse base. 2° Pourquoi dire « *à la mesure de l'âge?* » Il faut dire simplement « *à l'âge*, » car c'est à l'âge même qu'il faut parvenir. Μέτρον est surabondant. 3° Qu'est-ce que cet âge où le chrétien est apte à posséder et à posséder pleinement Christ? Si c'est cette époque de maturité dans le développement religieux du chrétien qu'on peut appeler « l'âge viril, » nous n'aurions que la pure répétition de la métaphore εἰς ἄνδρα τέλειον, ce qu'on ne saurait admettre. Ces exégètes ont le tort de n'avoir pas compris le renchérissement qui existe entre εἰς ἄνδρα τέλειον et εἰς μέτρον ἡλικίας, etc.

Tous ces efforts infructueux nous montrent une fois de plus (voy. 1, 23. 3, 19) l'impossibilité d'arriver à la pensée de Paul, quand on méconnaît la vraie signification de πλήρωμα.

Cette unité de la foi et de la connaissance (ἐπίγνωσις) du Fils de Dieu entre les chrétiens, ainsi que cet état d'homme fait, et cette hauteur de la perfection de Christ, sont un idéal, un idéal auquel tous les chrétiens doivent aspirer et auquel le ministère ecclésiastique doit élever successivement tous les chrétiens par l'édification de l'Église, c.-à-d. par le pro-

grès religieux et moral auquel il doit pousser[1]. Cet idéal déjà poursuivi ici-bas, peut-il être atteint dans ce monde, ou ne sera-t-il réalisé que dans l'éternité ? Quelle est la pensée de Paul sur ce point ? Nous estimons que Paul, dans ce passage, ne s'est pas préoccupé de cette question, par conséquent n'a rien prononcé sur ce point (de même *Olsh.*, *Bleek*). Il se borne à poser le but devant les chrétiens, afin qu'ils s'appliquent à le poursuivre dès ici-bas. Il détermine ainsi la tendance du chrétien en même temps que celle du ministère ecclésiastique, afin que ministres et fidèles s'unissent dans leurs efforts, en ayant toujours devant les yeux l'idéal à atteindre, le « *jusqu'où* » il faut aller. Maintenant, si nous arrêtons notre réflexion sur la question que Paul n'avait pas abordée, nous pouvons dire d'une manière générale que l'expérience montre que la réalisation de *l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu*, d'une part, comme celle d'atteindre à *la hauteur de la perfection de Christ*, d'autre part, sont un but idéal, dont on peut et dont on doit s'approcher le plus possible, sans qu'on puisse les réaliser jamais dans ce monde, parce que cela réclame du chrétien la perfection (comp. Phil. 3, 12). Nous devons mettre cette parole au même rang que celle de Jésus : « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* » (Matth. 5, 48. Comp. Éph. 3, 19). Toutefois, nous n'en dirons pas autant

[1] Les commentateurs, comme *Rück.*, *Harless*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Engelhardt*, etc., qui voient dans *εἰς ἄνδρα τέλειον*, *εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τ. Χριστοῦ*, un état de pleine maturité et de perfection de l'Église au-devant duquel elle s'avance et où elle doit parvenir un jour, doivent se demander ce qu'il arrivera alors du ministère ecclésiastique. Il est évident qu'il devra cesser alors, puisque le but pour lequel il a été donné sera atteint (*Schenkel*, *Braune*, *Monod*, p. 263. *Engelhardt*, p. 134). — A moins qu'on ne renvoie, comme *Meyer*, p. 203, cette époque à la fin du monde, lors de la Parousie, en sorte que les chrétiens auront le temps d'attendre ces *largas copias* des dons de Christ.

du fait « *de parvenir à l'état d'homme fait,* » parce que cela n'est point la perfection. Cette solidité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, chez le chrétien parvenu à la pleine connaissance de sa foi, cette fermeté de principes du croyant qui sait ce qu'il se veut et ce qu'il fait, n'est point au-dessus des forces du chrétien. Tous peuvent parvenir à la réalisation de cet état : une foule de noms de chrétiens anciens et modernes, illustres ou obscurs pourraient être cités, celui de Paul en tête.

Reprenons maintenant la suite des idées.

Après avoir mentionné ce qui est commun et fonde l'unité, Paul passe à ce qui est individuel et divers, ce sont les dons divers produisant les χαρίσματα et déterminant les fonctions diverses de chacun dans l'Église : c'est une nouvelle source d'unité et de perfection. « *Or à chacun a été donnée la grâce selon la mesure du don de Christ,* » ce que Paul confirme par une citation qui est comme le mot de la situation: « *Aussi l'Écriture dit-elle :* « *Étant monté en haut* (au ciel), *il a emmené des captifs et a fait des dons aux hommes.* » Paul, par cette citation, représente Christ entrant au ciel en triomphateur qui a vaincu ses ennemis, les puissances du mal, et a fait des dons aux hommes. C'est cette dernière idée que la citation doit appuyer et le point principal sur lequel portent l'attention de l'apôtre et ses réflexions. Il veut y ramener ses lecteurs. Dans ce but, il relie l'action de Christ triomphateur au ciel avec son œuvre sur la terre : elles sont unies. Il prend la forme de transition dans la citation elle-même, comme suit : « *Or, que veut dire ce* « *il est monté,* » *sinon qu'il était aussi descendu ici-bas, sur la terre? Eh bien! celui qui était descendu, c'est aussi celui qui est monté au plus haut des cieux, afin de rendre tout* — tout absolument (hommes et institutions) *parfait* — *et* (conformément à ce but, ℣ 11. 13) *c'est lui qui a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, d'autres comme*

évangélistes, d'autres comme pasteurs et docteurs (voilà les dons résultant de la grâce donnée à chacun selon la mesure de sa libéralité, ỳ 7) *pour la bonne organisation des saints, — en vue de l'œuvre du ministère, de l'édification du corps de Christ* (l'Église), *jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu — à l'état d'hommes faits, à la hauteur de la perfection de Christ.* »

ỳ 14. A cet idéal que tous les chrétiens doivent s'efforcer de réaliser au moyen de l'édification produite par le ministère ecclésiastique, Paul relie un *but* (ἵνα) qui a trait aux circonstances actuelles de ses lecteurs et doit leur faire sentir combien la poursuite de cet idéal est nécessaire, par les maux qu'elle prévient (ỳ 14) et par le bien qu'elle fait (ỳ 15): c'est tout à la fois un avertissement et un encouragement. — ἵνα, non pas « *de sorte que* » (*Holzh.*), mais « *afin que,* » se rapporte, non aux ỳ 11. 12 (*Kop.*, *Flatt, Harless*, *B.-Crus.*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Engelhardt*, p. 138), mais au ỳ 13 (*Rück.*, *DeWette*, *Schenkel*, *Meyer*, *Hofmann*, etc.), comme le font apercevoir νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι, etc., qui font allusion à εἰς ἄνδρα τέλειον. — μηκέτι ὦμεν νήπιοι, *afin que nous* — nous, chrétiens: Paul parle d'une manière générale et continue à s'adresser aux individus — *nous ne soyons plus* — comme cela s'est vu et se voit encore sans doute chez un certain nombre de personnes : ce qui provoque l'avertissement de l'apôtre — *des enfants.* Νήπιος, prop. l'enfant en bas-âge, l'enfant qui n'a pas atteint l'âge de raison, l'enfant mineur (1 Cor. 13, 11. Gal. 4, 1. 3), et fig. celui dont l'intelligence et la raison ne sont pas encore développées comme elles le doivent être un jour (Rom. 2, 20. 1 Cor. 3, 1), partant, ainsi que Paul va le dire, est sans consistance dans ses sentiments, versatile et facile à abuser — par opposition à ἀνὴρ τέλειος (voy. ỳ 13).

κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας :

Κλυδωνίζεσθαι (R. κλύδων), pp. *être agité, ballotté par les flots* (Es. 57, 20), et fig. *être agité, ballotté* comme par les flots, *être flottant, vacillant,* Aristænet. 1, 27 : κλυδωνιζόμενος ἐκ τοῦ πόθου. Jos. Antt. 9, 11. 3 : ὁ δῆμος ταραττόμενος καὶ κλυδωνιζόμενος οἰχήσεται φεύγων. Comp. Jaq. 1, 6. — Περιφέρεσθαι, *être porté, emporté çà et là,* en tous sens : c'est la suite du κλυδωνίζεσθαι. De là, « *flottants et emportés çà et là par tout vent de doctrine.* » Paul continue l'image de l'objet ballotté par le flot ; il est à la merci du vent qui souffle, et ici le vent qui souffle c'est ἡ διδασκαλία, *l'enseignement, la doctrine.* Dans tous les grands mouvements religieux, les esprits se surexcitent et l'on voit surgir à côté ou à la suite du courant principal toutes sortes de spéculations particulières et dissidentes, qui agitent les esprits en sens divers. Les docteurs qui les mettent en avant et cherchent à les faire prévaloir n'ont pas toujours des vues désintéressées (comp. Rom. 16, 18. Act. 20, 19. 20) et n'emploient pas toujours des moyens délicats pour se faire des partisans. Paul insiste sur ce point.

ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων : Κυβεία (R. κύβος, cube, dé à jouer) signifie prop. *jeu de dés* (Plat. Phædr., p. 274. D. Xén. Mem. 1, 3, 2), puis au fig. *tricherie, piperie* (Arrien, Epict. Dissert. 2, 19, 28). D'autres (*Bèze*, *Morus*, *Flatt*, *Rosenm.*, *B.-Crus.*) lui donnent le sens de *levitas, inconstantia*, parce que la fortune du joueur est changeante comme les coups de dés. Mais le contexte représente ces docteurs comme des hommes qui induisent en erreur plutôt que comme des hommes versatiles. Ἐν est instrumental (contre *Hofm.*). De là, « *par la tricherie des hommes.* » Cette expression figurée pour dire « la tromperie, » exprime une nuance provenant de son radical. Ces hommes, au lieu d'être de francs joueurs, trichent au jeu : ce qui nous paraît devoir s'entendre d'hommes qui se présentent comme étant de vrais chrétiens, et qui, sous ce couvert, glissent des doctri-

nes étrangères à l'évangile. Les chrétiens qui les écoutent sont le jouet de ces docteurs. — ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης est une épexégèse explicative: Πανοῦργος (R. πᾶς—ἔργον) se dit, en mauvaise part, de celui qui fait tous les métiers, pour qui tous les moyens sont bons, *fin*, *rusé*, *artificieux* = versutus (2 Cor. 12, 16), d'où πανουργία, *finesse*, *adresse*, *ruse*, *fourberie*, *rouerie*, Luc 20, 23. 1 Cor. 3, 19. 2 Cor. 4, 2. 11, 3. — Μεθοδεία ne se rencontre qu'ici et 6, 11, dans toute la grécité; mais on trouve μέθοδος (2 Macc. 13, 18 : κατεπείρασε διὰ μεθόδων τοὺς τόπους, il essaya de s'emparer des places par des ruses, des procédés artificieux. Plut. Moral. p. 176, A : ἐθαύμασε τὴν μέθοδον τοῦ ἀνθρώπου, il admira l'artifice, le procédé de cet homme. Aristænet. 1, 17 : προςφόρως ἑκάστῃ τὰς ἐρωτικὰς μεθόδους προσάγων. L'auteur se vante d'avoir pris toutes les femmes « en dressant convenablement contre chacune ses batteries amoureuses, » c.-à-d. en usant d'artifices, de procédés d'amour pour les circonvenir et les prendre) et μεθοδεύειν (2 Sam. 19, 27 : μεθώδευσεν ἐν τῷ δούλῳ σου πρὸς τὸν κύριόν μου, il a usé d'artifices avec son serviteur, auprès de mon Seigneur. Chariton 7, 6 : οὐκ οἶδας πῶς μεθοδεύεται γυνή, tu ne sais pas comment on prend, on circonvient une femme). Μεθοδεία (*Vulg.*: circumventio), comme μέθοδος, signifie *l'artifice, la ruse* devenue un art, un procédé, une méthode par laquelle on circonvient et l'on prend les gens. Au pluriel, μεθοδεῖαι (6, 11), *artifices*, *procédés*, *manœuvres*. De là, « *par une finesse* (πρός, acc., voy. 3, 4), *d'après l'artifice, le procédé de l'erreur*, » c.-à-d. conforme aux procédés, aux manœuvres de (gén. subj. = qui appartient à, qui est le propre de) l'erreur. Πλάνη, non pas « la séduction » (*Luth.*, *Rück.*, *Matthies*, *De Wette*, *Baum.-Crusius*, *Monod*), mais « *l'erreur*, » opp. à la vérité (1 Jean 4, 6. 1 Thess. 2, 3. 2 Pier. 3, 17). L'erreur n'est pas comme la vérité : la vérité n'a qu'à se montrer telle qu'elle est, parce qu'elle est la vérité : tandis

que l'erreur a besoin d'artifices pour se faire accepter. Plus d'un docteur a son procédé (μεθοδεία) pour circonvenir et prendre les gens.

Paul, dans ce verset, nous dévoile sa pensée sur le *but* réel de son épître. Bien qu'il parle constamment au point de vue religieux et d'une manière toute positive, il n'en est pas moins vrai que son enseignement vise certaines doctrines erronées qui menacent de s'introduire dans les églises et que son but est de combattre en leur opposant les faits chrétiens qui leur sont contraires. Il veut affermir ses lecteurs dans leurs convictions chrétiennes, afin qu'ils soient des *hommes faits*, sachant ce qu'ils croient et ce qu'ils se veulent, non des *enfants* vacillants et flottants à tout vent de doctrine. Du reste, nous avons déjà remarqué à maintes reprises (1, 4. 8. 10. 18. 21. 3, 10. 12. 4, 10) que ses réflexions trahissaient une préoccupation de ce genre; si bien que sa lettre, qu'on ne peut qualifier proprement de *polémique*, parce qu'elle n'en a pas les allures, étant toute positive, n'en est pas moins calculée de manière à repousser des doctrines contraires. Quant à ces doctrines elles-mêmes, nous serions fort embarrassés de nous en faire une idée un peu précise, si nous ne possédions que cette épître; mais éclairés par sa sœur, l'épître aux Colossiens, qui est plus explicite sur ce point, nous pouvons facilement reconnaître que ce sont les mêmes doctrines gnostiques et ascétiques que l'apôtre a en vue. Du reste, il est naturel de penser que ce qui se passait à Colosses devait aussi avoir lieu, quoiqu'à un moindre degré peut-être, dans les autres églises de l'Asie proconsulaire. Loin de pousser à *l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu*, ces docteurs semaient la division et le trouble dans les églises par leur enseignement opposé à l'enseignement ecclésiastique et par leur tendance à détacher les chrétiens de la communion de Christ. C'est sans doute ce qui a provoqué l'ins-

truction que Paul donne dans ce chapitre sur l'unité dans l'Église. Enfin, si nous supposons qu'ils se présentaient comme des membres de l'Église — ainsi que c'est le cas pour ceux de Colosses (Col. 2, 19), on comprend qu'une position aussi fausse ait pu les entraîner à user d'artifices pour circonvenir les chrétiens et propager leurs propres doctrines.

ỳ 15. ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ, αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν, etc., dépend, non de μέχρι (*B.-Crus.*), mais de ἵνα, ỳ 14 (ἵνα... αὐξήσωμεν). Après avoir énoncé le but d'une manière négative, Paul le présente sous forme positive et en opposition (δέ) au négatif. Il a dit le mal que la poursuite de l'idéal prévient; il énonce le bien qu'elle produit chez ceux qui s'y appliquent.

Ἀληθεύειν signifie proprement, en parlant des personnes, « *dire vrai*, *dire la vérité* » (Gen. 20, 16. 42, 16. Prov. 21, 3), opp. à ψεύδεσθαι, *mentir* (Xén. Anab. 1, 7, 18. 4, 4, 15. Mem. 1, 1, 5, etc. = ἀλήθειαν λέγειν, Rom. 9, 1. ἀλήθ. λαλεῖν, Éph. 4, 25). La vérité est aussi opposée à l'erreur, qui, dans les choses religieuses, est souvent dite « mensonge » (ἀλήθεια, opp. ψεῦδος, Rom. 1, 25), d'où ἀληθεύειν, *dire vrai*, *professer*, *enseigner la vérité*, opp. à ψεύδεσθαι, *dire le mensonge*, *professer*, *enseigner l'erreur*. Ainsi, Paul rappelle aux Galates, travaillés par des judaïsants, l'attachement qu'ils avaient pour lui quand il les a évangélisés; puis, il s'écrie : « *Ainsi donc j'ai été votre ennemi en vous disant vrai* (ἀληθεύων ὑμῖν, Gal. 4, 16)! » Il fait allusion à l'enseignement évangélique qu'il leur a donné et dans lequel il leur a enseigné la vérité; il emploie l'expression ἀληθεύειν, *dire vrai*, *dire la vérité*, opposée à ψεύδεσθαι, *dire faux*, *enseigner l'erreur*, ce que font les judaïsants. Dans notre passage, ἀληθεύοντες ne saurait signifier d'une manière générale « disant la vérité, » parce qu'il ne s'agit point ici « d'être véridique, » par opposition à « mentir, » mais il

signifie « *disant vrai*, c.-à-d. *professant* la vérité, » non l'erreur (*Kop.*, *Meier*, *Reuss*, *Weiss*, p. 453), comme c'est le cas des ἄνδρες τέλειοι, qui ont acquis la solidité des principes, par opposition aux autres, qui sont des νήπιοι, des gens versatiles se laissant fourvoyer loin de la vérité par la tromperie des faux docteurs.

En conséquence, nous repoussons, comme n'étant pas justifiées par le langage, les interprétations diverses qu'on a données à ἀληθεύειν, comme : être ou marcher dans la vérité (*Olshausen*), — posséder la vérité (*B.-Crusius*), — s'attacher à la vérité (*Érasme :* veritatem sectantes. *Calvin, Estius,* veritatem amplexi. *Wolf, Flatt:* veritatis studiosi. *DeWette, Bleek*), — tenir ferme à la vérité (*Syr.*, *Semler, Holzh.*, *Rück.*, *Meier, Monod*), — persévérer dans la vérité (*Bugenh.*, *Bulling.:* in veritate perseverantes. *Balduin*), — pratiquer la vérité (*Vulg.:* veritatem facientes. *Calixte :* exsequentes debita christianismi officia).

D'autres prennent ἀληθεύειν dans le sens de « être véridique, sincère. » De là, ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ, « étant sincères dans l'amour » = sincere alios diligentes (*Luther, Bucer, Grotius, Morus, Rosenm.*, *Matthies*): ce qui est étranger au contexte, — ou « sincere nos gerentes cum caritate » (*Pél.*, *Bèze, Braune*), — ou, en prenant ἀληθεύοντες d'une manière absolue et sans le relier à ἐν ἀγάπῃ, « étant véridiques, sincères, » dans nos sentiments évangéliques (*Harless, Schenkel, Engelhardt*, p. 141), par opposition à l'erreur (πλάνη) et aux faux docteurs qui usent de tromperie et d'artifices. Mais nous devons faire remarquer que Paul n'oppose pas les chrétiens qu'il dit ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ ou simplement ἀληθεύοντες aux faux docteurs et à leurs tromperies ; il oppose ici des chrétiens à des chrétiens, les chrétiens qu'il a dépeints comme des hommes versatiles (νήπιοι) se laissant entraîner à tout vent de doctrine, aux autres chrétiens, dont il dit qu'ils sont ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ, ou ἀληθεύοντες, « professant la

vérité, » parce qu'ils ne se laissent pas gagner par l'erreur et sont en réalité des ἄνδρες τέλειοι.

ἐν ἀγάπῃ fait difficulté. Doit-on le relier à ἀληθεύοντες ou à αὐξήσωμεν? La plupart des commentateurs le relient à ἀληθεύοντες; malheureusement, comme on vient de le voir, ils donnent à ἀληθεύειν une signification que le langage n'autorise pas, ou ils lient ἐν ἀγάπῃ à ἀληθεύοντες d'une manière inadmissible (= sincere diligentes). Il faut traduire « *professant la vérité avec charité,* » c.-à-d. en y joignant des sentiments de charité (voy. ἐν, 1, 8). Reste à savoir *envers qui.* Est-ce, d'une manière générale, « envers tous les hommes, » même envers les faux docteurs (*Semler, Rück.*), afin que la profession de la vérité, tempérée par la charité, trouve mieux le chemin des cœurs? — ou bien, est-ce d'une manière spéciale, « avec amour pour les frères, » afin de les amener mieux à l' « unité » (*Calv.*, *Bèze, Kop.*, *Flatt*, *Bleek*, *Monod*)? Nous sommes de ce dernier avis : l'autre opinion nous paraît étrangère au contexte. — *Meyer* objecte que cette interprétation est inadmissible; que dans cette traduction, « la charité (ἀγάπη) devrait nécessairement se rapporter à ceux qui ne professent pas la vérité, et que, d'autre part, le contexte ne saurait le permettre, attendu que « ces hommes sont représentés comme des trompeurs » : en conséquence, ἐν ἀγάπῃ ne saurait être relié à ἀληθεύοντες. A tort. Nous avons déjà remarqué que Paul n'oppose pas les chrétiens ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ aux faux docteurs, mais qu'il oppose des chrétiens à des chrétiens, les chrétiens qui ne poursuivent pas l'idéal et sont des νήπιοι, aux chrétiens qui poursuivent l'idéal et dont il caractérise ici la conduite en deux mots ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ. « *Ils professent la vérité,* » et y joignent « *l'amour pour les frères,* « comme aspirant à l'unité dans la foi et dans la connaissance, tandis que les νήπιοι, circonvenus par de faux docteurs, se laissent aller à l'erreur et n'amènent que la division. De là, « *afin que nous*

ne soyons plus des enfants, des gens flottants et emportés à tout vent de doctrine par la tromperie des hommes, par une adresse assortie aux manœuvres de l'erreur; mais que professant la vérité (comme des τέλειοι ἄνδρες) *avec charité, nous croissions...* etc. » On voit que l'objection de *Meyer* n'a pas sa raison d'être. D'ailleurs cette idée de « l'amour pour les frères » est assez grave pour que Paul y revienne encore au ℣ 16.

D'autres commentateurs (*Estius, Holzh., Harless, Meier, Olshaus., B.-Crus., Schenkel, Meyer, Engelhardt,* p. 141) relient ἐν ἀγάπῃ à αὐξήσωμεν (αὔξω, voy. 2, 21). Paul aurait jeté ἐν ἀγάπῃ en avant, afin de l'accentuer et d'en faire sentir l'importance (*Meyer*); mais cela ne se justifie pas; parce que c'est αὐξήσωμεν qui est l'idée principale (opp. à ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι) et que c'est αὐξήσωμεν qui devrait figurer en avant. Cela dit, voyons la traduction. — *Harless* relie εἰς αὐτὸν à ἐν ἀγάπῃ et traduit : « *afin que... nous croissions dans l'amour pour lui* [Christ]. » Grammaticalement, c'est fort acceptable : on dit très bien ἀγάπη εἴς τινα (2 Cor. 2, 4. Éph. 1, 15. 2 Thess. 1, 3) et l'hyperbaton est ici parfaitement permis. De plus, cette construction supprime la difficulté causée par εἰς αὐτόν, quand on le rapporte à αὐξήσωμεν. Néanmoins, nous ne saurions souscrire à cette interprétation, *a*) parce que ἐν ἀγάπῃ jeté en avant ne s'explique pas. *b*) Le ℣ 15 se rattachant par ἵνα au ℣ 13, le contexte montre que αὐξήσωμεν... τὰ πάντα doit se rattacher à la croissance intérieure du chrétien, de manière à faire de lui un ἀνὴρ τέλειος, etc.; ce qui est confirmé au ℣ 14 par μηκέτι ὦμεν νήπιοι. Il ne saurait donc s'agir ici de l'amour pour Christ (ἀγάπη εἰς αὐτόν). *Harless* lui-même le laisse apercevoir, quand à propos de τὰ πάντα, il oublie qu'il a parlé de « croître dans l'amour pour Christ, » et qu'il rapporte αὐξήσωμεν à une croissance qui doit faire passer le chrétien de l'état de νήπιος à celui de τέλειος ἀνήρ (p. 390). *c*) De plus, ἐν ἀγάπῃ,

rappelé au ℣ 16, montre qu'il s'agit de l'amour fraternel.

Estius, Olshaus., Schenkel, Meyer, Engelhardt, p. 141, ont soin de détacher ἐν ἀγάπῃ de εἰς αὐτόν, et de l'entendre de l'amour fraternel. Ils traduisent : « *afin que...* (prop. dans l'amour, sur la base de l'amour) *par l'amour* fraternel, *nous croissions*, nous nous développions... » (*Olsh., Meyer, Engelhardt*). Mais 1° nous avons montré que le contexte ne justifie pas cette place donnée à ἐν ἀγάπῃ. 2° L'expression ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν signifie « afin que nous croissions *dans* l'amour » (*Estius, Schenkel*), non « *par* l'amour, » parce que ἐν ne saurait être pris dans le sens instrumental. D'autre part, on ne saurait non plus traduire « *dans l'amour*, » parce qu'il faudrait alors relier εἰς αὐτὸν à ἐν ἀγάπῃ, comme *Harless*, ce que nous ne saurions admettre. 3° Le contexte attribue cette croissance intérieure du chrétien, non à l'amour fraternel, mais à l'édification produite par le ministère ecclésiastique, lequel doit pousser le chrétien vers l'idéal, savoir l'unité de la foi et de la connaissance, l'état d'homme fait et la perfection de Christ.

εἰς αὐτὸν n'est pas l'équivalent de ἐν αὐτῷ (*Vulg.:* in illo) et ne signifie pas « *en lui*, » dans sa communion (*Pélage, Jérôme*), ni, « *par lui*, » par son influence (*Corn.-L.:* Christi capitis virtute et influxu. *Flatt :* adjuvante eo. *Rück., Grot.:* ipsius cognitione). Il indique, non la relation en général (= *par rapport à lui, B.-Crus., Meyer*), ni le résultat final (= *jusqu'à lui*, de manière à atteindre à lui, à la hauteur de sa perfection. *Luth., Estius, Koppe, Holzhaus., Matthies, Meier, De Wette, Braune :* à lui être semblables); mais « *en vue de lui*, » (Rom. 11, 36. 1 Cor. 8, 6. Col. 1, 16. Cf. αὔξειν εἰς, 2, 21); il indique le but vers lequel cette croissance intérieure du chrétien doit tendre (*Bucer, Harless, Olshausen, Schenkel, Bleek, Monod, Hofmann, Engelhardt*). Seulement, cette expression par trop brève et indéterminée, ne dit pas à quel point de vue Christ est le but

où tend cette croissance. L'apôtre l'a senti et pour jeter quelque clarté sur sa pensée, il ajoute ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, ce qui nous indique que le point de vue sous lequel il envisage le rapport du chrétien avec Christ est celui d'un membre du corps avec la tête, c.-à-d. le point de vue de leur unité : tous les membres doivent être unis à la tête pour former réellement un corps. Il parle donc d'une croissance intérieure *en vue de Christ*, c.-à-d. qui doit tendre toujours *à l'unité avec Christ*, qui est la tête. Cette pensée est juste et conforme au contexte, car cette croissance où l'unité avec Christ est le but toujours poursuivi, c'est la perfection croissante, l'idéal de plus en plus réalisé. L'union avec Christ est la source de toute perfection pour le chrétien (Col. 2, 10) et de tout progrès pour l'Église (℣ 16).

τὰ πάντα se rapporte à αὐξήσωμεν. *Kop.*, *Holzh.* en font le sujet de αὐξήσωμεν (τὰ πάντα, abst. pour concr. = οἱ πάντες. Voy. Éph. 1, 10). A tort ; il faudrait absolument οἱ πάντες, à cause de ἡμεῖς sous-entendu (voy. ℣ 13). Τὰ πάντα (scil. κατά), *de toute manière*, *à tous égards*, *sous tous les rapports*. Paul se sert ordinairement de l'expression πάντα, 1 Cor. 9, 25. 10, 33. 11, 2. Act. 20, 35. Cf. Col. 3, 20. 22. L'article τὰ peut provenir, ou de ce que l'expression est plus absolue (Hérod. 1, 34 : ὁ δὲ ἕτερος τῶν ἡλίκων μακρῷ τὰ πάντα πρῶτος) — ou de ce qu'elle se rapporte à des choses susmentionnées (voy. 1, 23). *Harless*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Braune* sont de ce dernier avis. De là, « afin que nous croissions en toutes ces choses, » et ils rapportent τὰ πάντα à ἑνότης τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως (*Harless*), ce qu'on ne saurait admettre, puisque c'est le but même où doit conduire cette croissance — ou à πίστις et ἐπίγνωσις (*Baum.-Crusius*, *Braune*) — ou à ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ (*DeWette*), ce qui est difficile, puisqu'il ne s'agit que d'un ou deux points. Paul accentue la croissance d'une manière absolue (*Hofmann*).

ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, *Χριστός : Paul a dit εἰς αὐτόν, « en vue de lui, » puis il ajoute, ce qui n'est point superflu (*De Wette*), « qui est la tête, » afin de donner immédiatement à entendre sous quel point de vue il a dit εἰς αὐτόν, et le nom de la personne Χριστὸς vient après. Seulement ce nom se trouve transposé dans la proposition subordonnée, à la manière grecque, au lieu d'être en apposition à αὐτόν (voy. Stallbaum, Plat. Apol., p. 41, A : εὑρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν, Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθυς καὶ Αἰακός). De là, « *afin que, professant la vérité avec charité, nous croissions sous tous les rapports en lui, Christ, qui est la tête* (nous, les membres). Χριστὸς est le nom propre; l'article manque comme Éph. 1, 3. 2, 12. 4, 32. 5, 21. 32. 6, 6. *Harless* lit ὁ Χριστός, et pense que cette dénomination ne figure pas ici comme nom propre, mais est mise en apposition à ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, pour faire ressortir par ce titre de Messie, Oint, la position ensuite de laquelle Jésus, en sa qualité de *tête* ou de chef, répand les bienfaits de son Esprit (cf. 2 Cor. 1, 21). Mais Χριστὸς a perdu par l'usage la signification originelle de « *Oint*, » pour prendre celle de « *Roi;* » d'ailleurs cela n'amènerait qu'une complication, car c'est en qualité de tête de l'Église, non de Oint, qu'il est représenté comme exerçant son action sur l'Église, sans qu'il soit même parlé des dons de l'Esprit-Saint.

℣ 16. ἐξ οὗ [Χριστοῦ] πᾶν τὸ σῶμα... τὴν αὔξησιν (ἑαυτοῦ) ποιεῖται : ἐξ οὗ n'est pas l'équivalent de εἰς ὅν (*Kop.*), ni de δι' οὗ (= per quem, *Morus, Flatt, Holzh.*); il signifie « *de qui* »

* Ainsi lisent *Lachm., Tisch., Meyer*, d'après ℵ*ABC, 17. 73. Did. Bas. Cyr. Dam. — tandis que *Elz., Griesb., Harless, De W., Schenkel*, etc., préfèrent ὁ *Χρ.*, d'après DEFGKLP, Minn. Chrys. Théod. — La leçon alexandrine a contre elle la leçon occidentale et la leçon constantinopolitaine; mais elle nous paraît devoir être acceptée à cause de son ancienneté, d'autant qu'on ne saurait l'attribuer à une correction grammaticale.

(= ex quo, Col. 2, 19. 1 Cor. 8, 6. 2 Cor. 5, 1) : en sa qualité de tête ou chef du corps, Christ est représenté comme la source d'où vient au corps l'accroissement. C'est dans l'union des chrétiens avec Christ que l'Église se développe et prospère. — πᾶν τὸ σῶμα, *tout le corps*, c.-à-d. l'Église entière, mais l'Église organisée, car ce n'est qu'ainsi qu'elle forme véritablement un corps, un corps fonctionnant et vivant. Paul considère ici le corps dans son ensemble, dans son unité, et non plus comme précédemment (οἱ πάντες, ỳ 13) dans les individus.

συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας est un détail intercalé sur la constitution du corps, qui doit éclairer ce qui suit. Ce détail est indépendant de ἐξ οὗ (*Luther*, *B.-Crus.*, *Meyer*). — Συναρμολογούμενον, *bien agencé*, *bien joint*, *bien lié* (voy. 2, 21), indique que le corps est composé de parties ou de membres, qui sont bien ajustés, bien agencés les uns avec les autres — et, par suite, συμβιβαζόμενον, « *bien uni* » : βιβάζειν, prop. accoupler ; d'où, συμβιβάζειν, conjoindre, unir, se dit ordinairement des personnes (Hér. 1, 74 : οἱ συμβιβάσαντες αὐτούς. Thuc. 2, 29, 5: συνεβίβασε δὲ καὶ τὸν Περδίκκαν τ. Ἀθηναίοις) ce qui va bien ici, puisque les éléments mêmes du corps sont des personnes. — διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας se lie directement à συναρμολ. καί συμβιβ. et non à αὔξησιν ποιεῖται (*Beng.*, *Meyer*, *Hofm.*). Ἁφή, prop. *toucher* (le sens), *tact*, *contact*, puis *un point de contact*, d'où *joint*, *jointure*, *articulation* (voy. Col. 2, 19). *Vulg.:* junctura. *Érasme :* commissura. *Luth.*, *Calvin*, *Bèze*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Wolf*, *Kop.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Braune*, *Monod*. De là, « *au moyen de toute espèce de jointure*, *de toute sorte de jointures.* » Πάσης indique qu'il y a des jointures de natures diverses. Les ministères sont en effet fort divers. — Ἐπιχορηγία ne se retrouve dans toute la grécité que Phil. 1, 19. Χορηγεῖν et ἐπιχορηγεῖν se disait propre-

ment chez les Grecs de ceux qui faisaient généreusement les frais des chœurs, qui les fournissaient; puis, il a signifié *faire les frais de*, *fournir*, *dispenser* = largiri. Sir. 25, 22: ἐὰν ἐπιχορηγῇ [γυνή] τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς, si une femme fournit aux dépenses de son mari, l'entretient. 2 Cor. 9, 10. Gal. 3, 5. Clém.-R. 38 : ὁ πλούσιος ἐπιχορηγείτω τῷ πτωχῷ. — Au passif (choses) *être fourni, dispensé largement,* 2 Pier. 1, 11 (personnes) *être abondamment fourni, pourvu de*, Sir. 44, 6 : ἄνδρες πλούσιοι κεχορηγημένοι ἐν ἰσχύϊ, largement fournis, abondamment pourvus. 3 Macc. 6, 40 : εὐωχοῦντο δὲ πάνθ' ὑπὸ βασιλέως χορηγούμενοι, ils festoyaient, étant abondamment fournis de tout par le roi. Ἐπιχορηγία signifie donc « *fourniture, largesse, dispensation* » (*Vulg.:* subministratio). Phil. 1, 19 : τοῦτο ἀποβήσεταί εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰ. Χριστοῦ, « cela tournera à mon salut par votre prière et par la largesse — la fourniture abondante qui me sera faite — de l'Esprit de Jésus-Christ. »

On ne doit pas le traduire par *assistance, secours* (*Luther, Grotius, Koppe, Morus, Flatt, De Wette, Matthies, Meier, B.-Crus.*, etc.); ce serait ajouter à l'idée de fourniture, largesse, une idée que ἐπιχορηγία ne renferme pas, surtout si l'on se rappelle l'origine du mot (voy. χορηγεῖν). Cette expression n'indique pas non plus par elle-même ce qui est fourni ou dispensé, de sorte qu'on ne peut — à moins que le contexte ne l'indique — voir dans ἐπιχορηγία *une largesse, une dispensation abondante du Saint-Esprit* (*Rückert, Harless, Olsh.*, *Meyer*, *Monod*).

De là, « *tout le corps bien lié et bien uni par toute espèce de jointure* ou *toute sorte de jointures* (τῆς ἐπιχορηγίας) *de la fourniture...* » De quelle fourniture ? et de la fourniture due à qui ? — Les uns répondent : « de la fourniture due aux chrétiens entre eux. » Ainsi *Luther*, *Bengel, Wolf, Morus, Kop.*, *Flatt*, *Matthies*, *Meier*, *Schenkel*, *Bleek* entendent τῆς ἐπιχορηγίας de l'assistance mutuelle que se prê-

tent les membres de l'Église (ἐπιχορηγία = largitio mutua, mutuum auxilium, commoda quæ alterum membrum præstat alteri). Plusieurs (*Luth.*, *Wolf*, *Morus*, *Flatt*) voient dans ἐπιχορηγίας un *gen. appos.* et traduisent : « bien uni par toute sorte de jointures *qui sont* l'assistance mutuelle des membres » : l'assistance mutuelle des membres est la jointure qui unit tout le corps. Mais cette pensée est étrangère au contexte, et même lui est contraire en ce sens que cette ἐπιχορηγία ne vient pas proprement des chrétiens. — *Grot.*, *DeWette*, *B.-Crus.* s'arrêtant à l'idée d'assistance, secours, considèrent τῆς ἐπιχορηγίας comme un gén. de destination, d'*usus* (cf. Hb. 9, 21 : τὰ σκεύη τ. λειτουργίας, les ustensiles du culte, qui servent, sont destinés au culte) et traduisent : « bien uni par toute sorte de jointures *destinées* à l'assistance, » c.-à-d. destinées à venir en aide aux membres de l'Église. Mais ἐπιχορηγία ne signifie pas « assistance, secours. » Pourquoi Paul ne dit-il pas à l'assistance *des saints?* en quoi consiste cette ἀφή? Comment cela se relie-t-il au contexte? — D'autres (*Rück.*, *Harless*, *Olsh.*, *Monod*), considérant que le lien intérieur des membres de l'Église c'est l'Esprit-Saint, ont vu dans ἐπιχορηγία, « *une largesse, une dispensation abondante de l'Esprit-Saint ;* » en conséquence, ils font de τ. ἐπιχορηγίας un gen. appos. et traduisent : « bien uni par toute sorte de jointures, *qui sont* la dispensation de l'Esprit-Saint. » Mais ἐπιχορηγία seul ne signifie pas « une large dispensation de l'Esprit-Saint; » il faudrait comme Phil. 1. 19 : ἐπιχορηγία τοῦ ἁγίου πνεύματος; puis, cette dispensation qui est *une jointure* (ἀφή) ne peut pas être dite « *toute sorte de* jointures; » enfin cette pensée est étrangère au contexte, où il n'est point parlé de l'Esprit-Saint. Les mêmes objections se peuvent faire à *Meyer*, qui a de plus le tort de rapporter διὰ πάσης ἀφῆς, etc. à αὔξησιν ποιεῖται : il donne à ἀφή le sens de « *contact, sentiment, impression,* » d'après *Théodoret* (= αἴσθησις) et traduit : « *de qui tout le corps...*

par toute espèce de contact, c.-à-d. par toutes les impressions qu'il éprouve *par la dispensation abondante du Saint-Esprit... tire sa croissance.* »

En conséquence, nous revenons à la traduction: « C'est de lui que tout le corps, *bien lié et bien uni par toute sorte de jointures de la fourniture* ou *largesse...* » et nous nous demandons de quelle fourniture ou largesse? et de la fourniture due à qui? — Évidemment c'est de la fourniture due à Christ, de sa largesse, de laquelle tout vient; et le génitif est un gen. auctoris (= ἐκ τῆς ἐπιχορηγίας = τῆς ἀφῆς ἧς ἐπεχορήγησε. De là, « *c'est de lui que tout le corps, bien lié et bien uni par toute sorte de jointures provenant de sa largesse,* » c.-à-d. dont il l'a abondamment pourvu (*Bèze:* commissuræ suppeditatæ). Paul fait allusion à tous ces ministres de différents genres qui sont comme il l'a dit plus haut (ỳ 11 : καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, etc.) les dons de Christ à son Église, et qui servent de jointures de toute espèce , reliant tous les membres entre eux, de manière à faire de l'Église un σῶμα συναρμολογ. καὶ συμβιβαζόμενον.

κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους * τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται: la liaison est comme suit: ἐξ οὗ [Χριστοῦ] πᾶν τὸ σῶμα... τὴν αὔξησιν αὐτοῦ ποιεῖται, « duquel [Christ] tout le corps... tire sa croissance, son développement. » Ποιεῖται est un moyen pour dire *se fait, fait pour soi* (*Winer*, Gr. p. 237), Le corps en cela n'est point inactif; du reste, κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ, etc., l'explique. Αὔξησις, *croissance* (*Vulg.:* augmentum), ne se retrouve dans le N. T. que Col. 2, 19. Au lieu de τὴν αὔξησιν αὐτοῦ, Paul a répété τοῦ σώματος pour la clarté, à cause de la distance où se trouve πᾶν τὸ σῶμα

* *Estius, Grot., Rück.*, lisent *μέλους*, d'après AC, 14. 66. arr. copt. vulg., etc. contrairement à ℵBDEFGKLP, Minn. it. arm. éth. goth. etc. Correction provenant de ce qu'on n'a pas compris le point de vue de Paul, qui parle du *corps tout entier* relativement à ses *parties*, et non du *corps* relativement à ses *membres*.

(*Winer*, Gr. p. 136); il marque qu'il s'agit de la croissance de tout le corps, non de telle ou telle partie, le clergé, par exemple.

κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους se relie, non à *τῆς ἐπιχορηγίας* (*Kop.*, *Flatt*, *Meier*, *DeW.*, *Bleek*, *Braune*), ni à *συμβιβαζόμενον* (*Harless*), mais à *αὔξησιν ποιεῖται*. De là « *de qui* [Christ] *tout le corps tire sa croissance*, » *κατ' ἐνέργειαν*, non pas « *énergiquement* » (*Rück.*, *Schenkel*); mais (voy. 1, 19. 3, 7) « *par une énergie* » *ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους*, « *dans la mesure* (= pro mensura. Voy. Bernhardy. Syntax., p. 211) *de chaque partie.* » Paul ne dit pas *μέλους* parce que, conformément à ce qu'il a dit ℣ 11, il considère ici le corps comme composé de différentes parties. Il envisage *le corps tout entier* (*πᾶν τὸ σῶμα*) relativement à ses parties (*μέρη*), non relativement aux membres (*μέλη*). Ces parties, ce sont les différents groupes dont le corps se compose, et ayant chacun son activité propre et diverse, les apôtres, les prophètes, les évangélistes, etc. Le corps tout entier tire son développement de son union constante avec Jésus, qui est la tête, et il la tire avec une puissance intérieure (*ἐνέργεια*), une énergie, à laquelle concourt chacune des parties dans sa mesure. Chacune des parties du corps (apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs, docteurs, etc., et même simples fidèles) doit se montrer active et concourir à cette croissance, chacune selon sa mesure, qui n'est pas la même pour toutes, attendu que si toutes les parties ont un rôle à remplir, elles n'ont pas toutes le même rôle, ni un rôle également important. De plus, dans cette croissance, chacune des parties doit garder ses justes proportions, car c'est *le corps tout entier* qui doit croître, et l'on ne doit pas voir une partie prendre un développement extraordinaire et anormal aux dépens d'une autre ou des autres parties qui seraient comme atrophiées, ainsi que cela se voit dans l'Église romaine, où le clergé a tout pris.

εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ indique le but que doit réaliser cette croissance : « *pour son édification propre,* » c.-à-d. pour le progrès religieux et moral (οἰκοδομή, 8, 12) du corps lui-même, l'Église. C'est précisément le but pour lequel toute cette organisation a été donnée à l'Église, comme Paul l'a dit ỳ 12. — L'apôtre relève en terminant un point fort grave à ses yeux, dont il a déjà touché un mot quand il a caractérisé les chrétiens aspirant à l'idéal comme ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ. Ce mot est repris ici en terminant : ἐν ἀγάπῃ, non « *par l'amour,* » comme moyen (*Érasme, Calvin, Bucer, Estius, Grotius, Rückert, Schenkel*), mais « *dans l'amour, avec amour* » (voy. ἐν, 1, 8). Ce n'est que dans la vie commune que le chrétien peut atteindre son plus haut développement spirituel et religieux, et il n'y a pas de vie commune possible sans l'amour. L'amour de tous les chrétiens entre eux est l'élément nécessaire pour le bon fonctionnement de toute cette organisation : c'est l'huile dans les rouages de la machine, sans laquelle tout grince et se brise. L'égoïsme, avec son triste cortège de jalousies, de rivalités, de disputes, de dissensions, paralyse les forces et n'entraîne après lui que la désorganisation et la ruine. L'amour des chrétiens entre eux est seul capable de permettre au corps de réaliser son but, qui est l'édification du corps tout entier. « Le corps tout « entier, dit *Harless*, p. 397, opère par Christ *la crois-* « *sance du corps, non des individus* : la coopération de tous « a pour but l'avancement de l'ensemble ; les intérêts des « individus se reculent ici. » Cette manière, où l'on oppose les individus à l'ensemble, ne nous paraît ni heureuse, ni juste. Nulle part dans notre passage on n'aperçoit une semblable opposition. L'édification de l'Église n'est qu'une abstraction vide si elle n'a pas sous elle l'édification des individus, et ce n'est que par le progrès religieux des individus que se réalise le progrès religieux de l'Église.

§ 6. **Exhortation, suite : Le chrétien doit se conduire tout autrement que les Gentils ; il est un homme nouveau** (4, 17-24).

Après avoir exhorté ses lecteurs à l'unité et leur avoir montré dans l'Église la grande institution organisée pour avancer le progrès moral et religieux de tous les chrétiens et les porter à la réalisation de l'idéal (4, 1-16), Paul revient à l'exhortation morale, afin de les diriger par ses conseils dans cette voie. On voit aux longs développements dans lesquels il entre, l'importance qu'il donne à cette partie de son enseignement. Il tient à leur montrer que l'évangile suffit à satisfaire tous les besoins de sainteté jusque dans les relations les plus ordinaires de la vie. Après avoir parlé d'une manière générale (4, 17—5, 20), il descend aux exhortations d'un ordre plus spécial (5, 21—6, 20).

ỷ 17. Τοῦτο οὖν λέγω, « *je dis donc ceci, c'est que...* Οὖν est ici une particule, non de conclusion (*Flatt*, *Hofm.*), mais de transition (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 350. *Hartung*, Partikell. II, 22). Paul revient à l'exhortation morale commencée 4, 1 : παρακαλῶ ὑμᾶς... ἀξίως περιπατῆσαι... Il s'en était écarté par un développement sur l'unité dans l'Église, maintenant il reprend la même pensée générale sous forme négative d'abord. Τοῦτο se rapporte à ce qui suit et représente la proposition infinitive qui suit, ce qui est une manière de la relever (1 Cor. 7, 37. 1 Thess. 4, 15. *Winer*, Gr. 152). — Paul ne trouvant pas, dans ce grave sujet, que l'expression λέγω soit suffisante, ajoute καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ : Μαρτύρεσθαι, prop. *attester*, *protester*, c.-à-d. assurer positivement, déclarer solennellement (Act. 20, 26. Gal. 5, 3), puis *conjurer* (= διαμαρτύρεσθαι, 1 Thess. 2, 12. Thuc. 6, 80, 3. 8, 53, 2, etc.). De là, « *je dis donc et je déclare que...* » (*Matthies*, *De Wette*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*)

— ou « *je dis donc et je vous conjure de...* » (*Pél.*, *Calvin*, *Bucer*, *Bullinger*, *Bèze*, *Wolf*, *Kop.*, *Flatt*, *Holzh.*, *Rück.*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, etc.). La première traduction nous paraît préférable, parce que μαρτύρεσθαι, dans le sens d' « attester, déclarer solennellement, » cadre mieux avec λέγω. L'apôtre parle avec autorité. — Ἐν κυρίῳ, non pas « *par le Seigneur*, *au nom du Seigneur* » (*Chrys.*, *Théod.*, etc. *Calv.*, *Bucer*, *Bulling.*, *Bèze*, *Estius*, *Grot.*, *Wolf*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Holzhausen*, *Rückert*, *B.-Crus.*), il faudrait πρὸς κυρίου; mais « *dans le Seigneur*, » c.-à-d. en communion avec le Seigneur (cf. Rom. 9, 1. 2 Cor. 2, 7. 1 Thess. 4, 1. Voy. sur les expressions ἐν Χρ., ἐν κυρ. 4, 1). Par cette adjonction, Paul annonce que ce qu'il va dire part de sa conscience chrétienne et est la volonté même du Seigneur. Sa recommandation en reçoit plus d'autorité et appelle d'autant plus le respect et la soumission.

μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν, prop. « *que vous ne marchiez plus*, » c.-à-d. « *que vous ne devez* (Act. 21, 21. *Winer*, Gr. p. 302) *plus* — maintenant que vous êtes chrétiens — *marcher*, » c.-à-d. vous conduire (περιπατεῖν ἐν, voy. 2, 2). — καθὼς καὶ τὰ * ἔθνη περιπατεῖ, « *comme les nations* (les Gentils)

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch.* 8, *Rück.*, *Bleek*, d'après ℵ*ABD*FG, 4 Minn. copt. sah. éth. it. vulg. Clem. Cyr. et Pères latins. *Mill*, *Griesb.* approuvent. — La leçon τὰ λοιπὰ ἔθνη est préférée par *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.* 7, *Reiche*, comm. crit., ainsi que par tous les autres commentateurs, d'après EKLP, Minn. Syr. goth., arm. Théod. Chrys. Dam. Théoph. Œcum. — Au point de vue diplomatique, la première leçon est la mieux documentée; elle a en sa faveur (sauf la Peschito) les plus anciens instruments, soit orientaux, soit occidentaux. Quant aux critères internes, ils lui sont plutôt favorables. Si l'on suppose que λοιπὰ est originel, nous ne voyons pas pourquoi on l'aurait supprimé dans un aussi grand nombre d'instruments, car il va fort bien au contexte. 1° Ce ne peut être l'influence de 1 Thess. 4, 5, car si λοιπὰ en est absent, τὰ ἔθνη y est accompagné d'un déterminatif (καθάπερ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν), qui inviterait plutôt à en faire figurer un dans notre passage, qu'à sup-

aussi marchent. » Καὶ après καθώς, provient de ce que les lecteurs à qui Paul s'adresse, marchaient de la même manière (comme *vous* marchiez, ainsi les nations *aussi* marchent). Ce καὶ ne se traduit guère, parce que le « comme » suffit au génie français, qui n'aime pas la surcharge (cf. Luc 11, 1. 24, 24. Act. 10, 47. 15, 8. Rom. 15, 7. 1 Cor. 10, 6. 2 Cor. 1, 14). *Monod,* d'après la version de Lausanne, 1839, le rend par « *encore,* » ce qui exprime une autre idée. — ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν : Μάταιος, *vain, frivole,* se dit prop. de ce qui est nul, vide, sans solidité (1 Cor. 15, 17. Jaq. 1, 26. Tite 3, 9) ou sans effet (Es. 30, 7), et se trouve lié à ψευδής, qui se dit de ce qui est sans vérité (Prov. 30, 8. Ps. 4, 3. Jonas 2, 9). D'où *insensé* (1 Cor. 3, 20. Cf. Ps. 34, 11. Malach. 3, 24. Sap. 13, 1). Il se disait particulièrement des idoles, de leur culte et de leurs adorateurs (voy. *Oltramare,* Comm. Rom. I,

primer celui qui s'y trouve. 2° Ce n'est pas non plus le fait qu'il y a un *si petit nombre* de païens convertis en comparaison de *la multitude* de ceux qui sont encore païens, que l'expression de λοιπά aurait paru impropre et provoqué la suppression. Λοιπὸς s'emploie couramment alors même que la portion restante est la plus nombreuse (Matth. 22, 6. Luc 8, 10. Act. 27, 44. Ap. 9, 20. 20, 5). 3° *Wolf,* et d'après lui *Harless, Olsh., De W., B.-Crus., Meyer, Monod,* etc., pensent qu'on l'a supprimé parce que l'on était choqué de cette expression « le reste des Gentils, » qui met les Éphésiens devenus chrétiens au nombre des Gentils (ἔθνη). Cela nous paraît peu vraisemblable, parce que chaque lecteur de l'épître sait bien que les chrétiens d'Éphèse étaient *Gentils* d'origine ; par conséquent l'expression τὰ λοιπὰ ἔθνη ne pouvait ni les surprendre, ni les choquer. Ce qui devait heurter les lecteurs, au contraire, c'est que Paul dit : « Vous ne devez plus marcher, *comme les Gentils aussi* marchent, » parce que cela paraît mettre les Éphésiens, Gentils d'origine, mais convertis, sur le même rang que les Gentils inconvertis — et c'est vraisemblablement pour cela qu'on a introduit λοιπά, qui, en accentuant la séparation et la distinction entre les Gentils d'Éphèse, convertis, et « *le reste, tous les autres Gentils,* » ôte à l'expression ce qu'elle pouvait avoir de choquant. La glose λοιπὰ étant dans le sens du contexte, va fort bien ici, et cela explique pourquoi elle a été admise dans un grand nombre d'instruments.

p. 179). Ματαιότης se dit de tout ce qui n'a que le souffle; il met en relief le manque de solidité (voy. *Oltram.*, ibid. II, p. 150), et se rend par vanité, frivolité, nullité, néant, (Ps. 4, 3. 37, 13. 39, 5. 61, 10. 143, 8, etc.). — Νοῦς, gén. νοός (hellenice pour νοῦ) désigne *l'esprit* (opp. à αἰσθήσεις, les sens = mens opp. sensus) envisagé au point de vue des idées, de l'intention, de l'idéal, et se rend par *esprit, raison, intelligence, jugement.* De là, « *ils marchent dans la vanité de leur esprit,* » c.-à-d. de leurs pensées (cf. Rom. 1, 21 : ἐματαιώθησαν ἐν τ. διαλογισμοῖς αὐτῶν); elles sont sans solidité, vaines, n'ayant ni vérité, ni fondement sérieux. Cette vanité dans les idées se fait sentir dans la vie pratique (περιπατεῖ), c.-à-d. dans la conduite qui est mal dirigée: l'erreur et le mal moral sont leur partage.

ỹ 18. Paul en donne la confirmation (*Harless*), non la raison (*Meyer, Hofmann*), par quelques traits (ỹ 18. 19) qui dépeignent l'état des païens. Ἐσκοτισμένοι * τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ forment deux membres parallèles (*Théod.*, *Beng.*, *Harless*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Schenkel, Meyer*, *Braune*). Cette construction n'exige point que ὄντες précède διανοίᾳ (*Rück.*, *Hofm.*), car si l'on dit ἔνοχοι ἦσαν δουλείας, Hb. 2, 15, on dit aussi ἔνοχος θανάτου ἐστί, Matth. 26, 66. Cf. Hér. 1, 35 : οὐ καθαρὸς χεῖρας ἐών. Xén. Ages. 11, 10 : πρᾳότατος φίλοις ὤν. Plusieurs commentateurs (*Rück.*, *Matthies, Scholz, Hofm.*), il est vrai, rattachent ὄντες à ἀπηλλοτριωμένοι, de sorte que ce second membre donne la raison de ἐσκοτισμ. τῇ διανοίᾳ; mais la raison en est donnée

* Les mss. ℵAB, 17. Ath. lisent ἐσκοτωμένοι (R. σκοτῶ), qui a été admis par *Lachmann, Tisch. Meyer*, *Schenkel*, comme *lectio difficilior.* Cette forme étant rare, il y a lieu de croire qu'on l'aura remplacée par la forme ordinaire ἐσκοτισμένοι. Toutefois, comme cette forme ne se retrouve guère que dans les instruments alexandrins (de même Ap. 9, 2. cod. A — 16, 10. codd. ℵACP, les LXX — Clem.-R. 1 Cor. 36. Cod. A) et que Paul emploie toujours le v. σκοτίζειν (Rom. 1, 21. 10, 11), nous pensons que c'est une correction alexandrine.

plus loin (διὰ τ. ἄγνοιαν), et cette construction rompt sans nécessité le parallélisme et la suite logique des idées.

Σκοτίζειν, *obscurcir*, *couvrir de ténèbres*, se dit figurément en parlant de l'esprit (Rom. 1, 21. 11, 10., opp. φωτίζειν τὴν διάνοιαν, 8. 5. 3). La lumière et les ténèbres matérielles figurent la lumière et les ténèbres spirituelles, la vérité et l'erreur. Le parfait passif (ἐσκοτισμένοι — ἀπηλλοτριωμένοι) s'emploie pour indiquer l'état dans lequel une personne ou une chose ont été mises et se trouvent, abstraction faite de celui ou de ce qui les y a mises (Jean 19, 28. Act. 13, 29. 48. Rom. 9, 22. 2 Tim. 2, 21. 3, 17, etc.). Ἐσκοτισμένοι se rapporte, non à ὑμᾶς (*Winer*, Gr. p. 489), mais à ἔθνη : le masc. est un accord logique, provenant de ce que la pensée de Paul se porte sur les individus (cf. Matth. 28, 19 : μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτούς). Διάνοια, *la pensée*, *l'esprit*, en tant que pensant, *l'intelligence* (voy. διάνοια, 2, 3). Le datif indique la sphère dans laquelle a lieu cet obscurcissement, « relativement à, quant à » (*Winer*, Gr. p. 202). De là, « *étant enveloppés de ténèbres dans leur esprit*, » c.-à-d. leur esprit est enveloppé de ténèbres, plongé dans l'erreur (cf. Rom. 1, 21 : ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. Clém.-R. 1 Cor. 36 : ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν). C'est le premier fait répondant à ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν ; en voici un second qui répond à περιπατεῖ : Ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τ. θεοῦ, « *étrangers à* (voy. ἀπαλλοτριοῦσθαι, 2, 12) *la vie de Dieu* » — non pas à la vie « que Dieu réclame » (gén. obj. Jean 6, 28. *Théoph.*, *Grotius*), — ou « qui plaît à Dieu, consacrée à Dieu » (= τῷ θεῷ, *Michael.*, *Morus*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *B.-Crus.*), car il faudrait βίος; mais à la vie *qui vient de Dieu, qui se puise en Dieu* (gen. auctoris ou originis = ἐκ τ. θεοῦ, Rom. 1, 17. 2, 15. 3, 23. 4, 13. 5, 2. 8, 2. 13. 9, 8. 11, 14, etc. Phil. de de post. Cain. II, p. 284. ed. Mangey : ἐπεὶ γὰρ τὸ ποίμνιον ἄλογον, ὁ δε θεὸς πηγὴ λόγου, ἀνάγκη τὸν ἀλόγως βιοῦντα, τῆς θεοῦ

ζωῆς ἀποσχοινίζεσθαι τὸ μὲν γὰρ οὖν κατὰ θεὸν ζῆν ἐν τῷ ἀγαπᾷν αὐτὸν ὁρίζεται Μωΰσης, « puisque la bête est sans raison et que Dieu est la source de la raison, il faut bien que celui qui vit déraisonnablement soit étranger à la vie *qui vient de Dieu ;* car vivre selon Dieu c'est, selon la définition de Moïse, vivre en aimant Dieu. » De même *Luth.*, *Calvin*, *Beng.*, *Matthies*, *Harless*, *Olsh.*, *DeWette*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Winer*, p. 175.

Qu'est-ce que cette « *vie qui vient de Dieu,* » à laquelle les païens sont étrangers ? — Ζωή désigne ici, non la vie qu'on mène, la conduite (= βίος), ni la vie opp. à la mort, qu'on l'entende ou non au figuré, mais la vie, comme principe dominant et dirigeant toute la conduite ; comme principe pénétrant les sentiments, les volontés, les aspirations de l'homme et se produisant à l'extérieur par sa manière de vivre. Paul l'appelle ζωὴ τοῦ θεοῦ (= ἐκ τοῦ θεοῦ), parce que cette vie-là, ce principe d'action et de conduite se puise en Dieu et vient de lui, par opp. à un autre principe, qui est le principe directeur des païens et ne vient pas de Dieu (comp. Éph. 2, 2). La conduite des païens (περιπατεῖ) montre qu'ils sont étrangers à ce premier principe : elle n'est ni religieuse, ni sainte. Paul n'en dit pas davantage sur ce principe, et si l'on veut avoir quelque chose de plus précis et de plus concret, et rechercher ce qu'est ce principe en soi, il faut aller chercher des lumières dans les autres écrits de l'apôtre. — Nous pensons que cette ζωὴ τοῦ θεοῦ, à laquelle les païens sont étrangers, doit se rencontrer, au contraire, chez les chrétiens véritables ; ce doit être un principe reposant sur l'amour de Dieu et la communion avec lui ; de là son nom même de ζωὴ τ. θεοῦ, « *vie venant de Dieu,* » tandis que l'autre reposerait sur l'amour du monde 1 Jean 2, 15), l'amour du mal (comp. Éph. 2, 2) ou l'amour égoïste de soi. Quand Paul envisage le changement qui s'est opéré dans le païen devenu chrétien, il oppose toujours l'an-

cien principe qui le dirigeait et qu'il appelle la σάρξ, au principe nouveau, τὸ πνεῦμα (Gal. 5, 1-17). De là l'expression εἶναι ἐν τῇ σαρκί, Rom. 7, 5. 8, 8. 9, opposée à εἶναι ἐν τῷ πνεύματι, Rom. 8, 9. ζῆν πνεύματι, Gal. 5, 26. πνεύματι περιπατεῖν, Gal. 5, 16. πνεύματι ἄγεσθαι, Gal. 5, 18. De même εἶναι κατὰ σάρκα opposé à εἶναι κατὰ πνεῦμα, Rom. 8, 5. — κατὰ σάρκα ζῆν, opp. κατὰ πνεῦμα ζῆν, 8, 13. — κατὰ σάρκα περιπατεῖν, opp. κατὰ πνεῦμα, 8, 4, etc. D'où nous concluons que cette ζωὴ τ. θεοῦ, à laquelle les païens sont étrangers, c'est en réalité la vie par le πνεῦμα, la vie que le πνεῦμα dirige tout entière, tandis que la vie, le principe qui emporte les païens dans leur conduite, c'est la σάρξ (voy. sur σάρξ et πνεῦμα, *Oltram.*, Comm. Rom. 7, 5. 8, 5-11). *Harless* pense qu'il est ici question de la ζωὴ τ. θεοῦ, dans le même sens que Jean (1, 3) dit que le λόγος a été de tout temps la ζωὴ et le φῶς du monde, de sorte que les païens seraient dits étrangers à la vie du λόγος dans le monde. Mais dans Jean, ζωὴ a le sens actif de *vie*, c.-à-d. de puissance vivifiante et créatrice; ce qui est tout autre chose.

Tels sont les deux traits que Paul relève dans la conduite des païens : « *ils ont l'esprit enveloppé de ténèbres; ils sont étrangers à la vie de Dieu.* » A ces deux traits — non pas au second seulement (*Calvin*, *Estius*, *Flatt*, *Holzh.*, *Rück.*, *Meyer*) — il assigne deux causes, qui, par leur forme parallèle et par leur nature même, répondent aux deux traits présentés parallèlement (*Grot.*, *Beng.*, *Harless*, *Olshaus.*, *DeWette*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*).

La première cause se rapporte à l'intelligence : διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, « *à cause de* (non « per » : *Pélage*, *Vulg.*) *l'ignorance* (au point de vue religieux) *qui est en eux* » : cette expression est plus accentuée que διὰ τὴν ἄγνοιαν αὐτῶν, « à cause de leur ignorance, » et a été choisie pour bien indiquer que la cause du mal est en eux-mêmes. Dans son discours aux Athéniens, Paul appelle les temps du paga-

nisme « les temps d'ignorance » (Act. 17, 30), et Pierre écrit à des païens convertis « de ne pas se laisser aller aux passions qu'ils avaient autrefois, quand ils étaient dans l'ignorance » (1 Pier. 1, 14). Cette cause vise particulièrement et fort justement les ἐσκοτισμένους τῇ διανοίᾳ ὄντας : l'ignorance religieuse est une source abondante de ténèbres et d'erreurs. *Meyer* observe que l'ignorance ne peut pas être la cause première (Ursache) de ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ, que c'en est la conséquence. Mais Paul parle seulement de cause (διὰ τὴν ἄγν.) et ne s'occupe pas de savoir si c'est la cause première ou non : cette considération est étrangère au contexte.

La seconde cause se rapporte au sentiment : διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν, « *à cause de l'endurcissement de leur cœur.* » Πωρῶ (R. πῶρος), rendre dur comme pierre, *pétrifier ;* puis rendre dur et calleux, *endurcir*. Comme le cal ôte la sensibilité, πωρῶ (fig.) a signifié en parlant des sentiments du cœur, *rendre insensible*, *endurcir*, et, en parlant de l'intelligence, *hébéter*, *rendre obtus*, *sans intelligence*, *aveugler* (syn. de τυφλῶ, Jean 12, 40). Job 17, 7. Marc. 6, 52. 8, 17. 2 Cor. 3, 14. Πώρωσις au fig. se dit donc, soit de l'esprit, *aveuglement* (Rom. 11, 25), soit du cœur, *insensibilité*, *endurcissement* (Marc 3, 5 : συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν). C'est dans cette dernière acception qu'il est entendu ici, attendu que καρδία est envisagé ici, non comme le siège de l'entendement, de l'intelligence (cf. 1, 28), mais comme celui des sentiments (Matth. 5, 8. 6, 21. 15, 8. 18. 19, etc. Act. 8, 37. Rom. 10, 9. 10, etc.). De là, « *à cause de l'insensibilité, de l'endurcissement de leur cœur* » : un cœur endurci est un cœur que le bien ne touche plus, qui est devenu insensible à ce qui est pur, noble, relevé : c'est ce qui fait d'eux des êtres « étrangers à la vie de Dieu. » Cela rend la communion avec Dieu impossible.

Un certain nombre de commentateurs (*Vulg.*, *Pélage*,

Théoph., *Ecum.*, *Chrys.*, *Calvin*, *Bèze*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Holtzh.*, *Rück.*, *Matthies*, *Meyer*, *Monod*), subordonnent le second διὰ au premier, pour indiquer que « l'endurcissement de leur cœur » est la cause de « l'ignorance qui est en eux, et finalement le principe de tout le mal. » Mais la forme parallèle des quatre membres de la phrase, forme qui est évidente, montre que διὰ-διὰ sont coordonnés, d'autant plus que chacune de ces causes, par sa nature même, répond aux deux traits énoncés parallèlement. Paul ne s'explique pas sur le rapport qui relie ces deux causes entre elles, pas plus qu'il ne s'est expliqué sur les rapports entre eux des deux traits cités ; il se contente de les constater, parce qu'il ne s'agit ici que d'un descriptif, lequel continue au verset suivant.

℣ 19. οἵτινες = quippe qui, relève la qualité, « *eux qui*, » ces gens qui, gens tels qu'ils... (Rom. 1, 32. 2, 15. 6, 2. 9, 6, etc. Kühner, Gr. p. 497). Paul continue la peinture de l'état des païens, en ajoutant des traits généraux extrêmes, pour montrer toute leur misère morale, et non pour indiquer les fruits de cet endurcissement (*Monod*). — ἀπηλγηκότες*, de ἀπαλγεῖν (R. ἀπὸ-ἀλγεῖν, comme ἀπολοφύρεσθαι) *cesser de s'affliger*, *mettre fin à sa douleur* = dedolere (Plut. Cleom. 22 : ἀπαλγήσας τὸ πένθος, εὐθὺς ἦν ἐν τοῖς περὶ τῶν ὅλων λογισμοῖς. Procop. Arcan. 16, p. 48 : ἀπήλγησε τὸ πάθος); puis, *devenir insensible* à la douleur, ou à force de douleur (Héliod. Aeth. 5, 6 : οἷον ἀπαλγοῦντες πρὸς τὴν τύχην comme devenus insensibles au sort. Dio Cass. 48, 37 : μήτε

* On trouve ἀπηλπικότες, DE, ἀφηλπικότες, FG = *desperantes*. Cette traduction se rencontre dans les verss.: it. vulg. goth. syr.: hi qui absciderunt spem suam. arm. eth. Ambrosiast. Comme ἀπαλγεῖν a aussi le sens de *desperare* (Polyb. 1, 35, 5 : τὰς ἀπηλγηκυίας ψυχὰς τῶν δυνάμεων ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἤγαγεν. 9, 40, 4), la traduction faite en ce sens de ἀπηλγηκότες, probablement sous l'influence de ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, 2, 12, a produit la glose ἀπελπικότες qui, à raison de sa clarté et de sa ressemblance avec ἀπηλγηκότες, a pris place dans le texte. Cette traduction doit être rejetée comme ne cadrant pas avec le contexte.

ἀπογνῶναι πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν, μήτ' ἀπαλγῆσαι πρὸς τὴν ἐλπίδα δυνάμενοι, ne pouvant, ni renoncer à leur désir (de les retrouver), ni être insensibles à l'espérance, c.-à-d. désespérer). Le sens se modifie avec le point de vue : s'il s'agit de la vérité, *ἀπηλγηκὼς* signifie ***étant devenu insensible*** à la vérité, c.-à-d. ***ayant perdu le sens du vrai*** (Polyb. 16, 12, 7 : *τὸ φάσκειν ἔνια τῶν σωμάτων ἐν φωτὶ τιθέμενα μὴ ποιεῖν σκιάν, ἀπηλγηκυίας ἐστὶ ψυχῆς*, prétendre que quelques corps exposés à la lumière ne jettent point d'ombre, c'est le fait d'un esprit qui a perdu le sens du vrai). S'il s'agit, comme ici, de la moralité, *ἀπηλγηκότες* signifie « ***étant devenus insensibles*** moralement, c.-à-d. ***ayant perdu tout sentiment moral*** : « le sens moral s'est oblitéré en eux. C'est la reproduction sous une autre forme de *ἡ πώρωσις τῆς καρδίας αὐτῶν*.

ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ, « ***ils se sont livrés*** ou ***abandonnés aux désordres***. » L'aoriste, parce qu'il s'agit d'un fait passé qui va se reproduisant : ils se sont livrés, se livrent et se livreront. *Ἑαυτοὺς* indique qu'ils l'ont fait volontairement, de propos délibéré (*Winer*, Gr. p. 237. Note 2), d'autant plus que Paul l'a accentué en le jetant en avant. Paul, dans l'ép. aux Romains, 1, 24, dit en parlant des païens que « Dieu les a livrés à l'impureté. » Ces déclarations ne sont pas contradictoires au fond. Ce sont, comme le remarque *Monod*, deux faces ou deux aspects différents du même sujet. Considérés au point de vue de la liberté humaine, leurs désordres sont un abandon volontaire ; considérés au point de vue de la loi morale, ils sont un jugement de Dieu » (Voyez *Oltramare*, Comment. Romains I, p. 182). Paul considère ici les faits sous l'aspect de la liberté de l'homme. — *Ἀσελγὴς* se dit proprement du débauché qui n'est plus retenu par aucun frein, ni par aucune pudeur, et se livre à toute son insolence, ***dévergondé***, ***licencieux***, ***déréglé*** (voy. *Trench*, Synon. du N. T.), de sorte que *ἀσέλγεια* désigne une insolence indécente ou

une indécence insolente, et se rend par *dévergondage*, *dérèglement*, *licence effrénée* = libido. — εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης : Εἰς indique le résultat ou cela a abouti (3, 19. Rom. 5, 16. 6, 16. 19), « *jusqu'à, au point de commettre toute espèce, toute sorte d'impuretés :* » leur immoralité n'a point connu de bornes et ils se sont souillés de toutes les manières. Ἐργασία (Vulg.: operatio = τὸ ἐργάζεσθαι, ℣ 28). Plat. Protag., p. 353, D : οὐ κατὰ τὴν αὐτῆς τῆς ἡδονῆς παραχρῆμα ἐργασίαν κακά ἐστιν, ἀλλὰ διὰ τὰ ὕστερον γιγνόμενα. Eryx., p. 404, A : ἀνάγκη πάντα ταῦτα πρὸς τὴν αὐτῶν ἐργασίαν χρήσιμα φαίνεσθαι. — Ἀκαθαρσία, *impureté*, *souillure* (*Vulg.:* immunditia. Rom. 1, 24. 6, 19. 2 Cor. 12, 21, etc., opp. à ἁγιασμός, 1 Thess. 4, 7).

ἐν πλεονεξίᾳ fait difficulté. Πλεονεξία, comme l'indique son radical (πλέον-ἔχειν) désigne cette soif d'avoir (all. Habesucht) qui rend l'homme avide et avaricieux, *la cupidité*, *l'avarice*, Marc 7, 22. Luc 12, 15. Rom. 1, 29. 2 Cor. 9, 5 : *la lésinerie*, 1 Thess. 2, 5. 2 Pier. 2, 14. Clém.-R. 1 Cor. 35. Πλεονέκτης, *cupide*, *avare*, 1 Cor. 5, 10 : τοῖς πλεονέκταις καὶ ἅρπαξιν. Éph. 5, 5. Sir. 14, 19. Barnab. ép. 19. On est surpris de voir ce vice accolé aux péchés d'impureté, si différents de leur nature, et l'on a cru devoir lui trouver une liaison avec ce qui précède . De là ἐν πλεονεξίᾳ, « *par cupidité* » (ἐν, comme 2 Pier. 2, 14) = « *au point de commettre toute sorte d'impuretés par cupidité* (quæstus causa), *Grot.*, *Bengel*, *Koppe:* corpore ad lasciviam vulgato quæstum faciebant. *Rosenm.*, *Stolz*, *Flatt*, *Meier*. Dans ce cas, cela s'appliquerait à ceux qui faisaient métier de l'impureté, aux πόρναι, πόρνοι, etc., ce qui a engagé *Koppe* à traduire ἐργασία par *industrie*, *métier* (Act. 19, 25). Mais outre que ce trait est trop particulier pour l'appliquer aux païens d'une manière générale, cette interprétation ne cadre pas avec les passages analogues, comme Éph. 5, 3. 5. Col. 3, 5. — On a cherché à résoudre la difficulté en élargissant le sens de

πλεονεξία. Déjà les Pères grecs traduisaient ἐν πλεονεξίᾳ par « sans mesure, avec excès » (*Chrys.: ἀμέτρως. Théodor.: πλεονεξία = ἀμετρία. Ecum.: καθ' ὑπερβολὴν καὶ ἀνενδότως*); puis, d'autres commentateurs les ont suivis dans cette voie, en remarquant que πλεονεξία, qui désigne ordinairement *la cupidité*, ne spécialise pourtant pas l'objet auquel ce mot s'applique; de là, « *au point de commettre toute sorte d'impuretés avec excès*, » d'une manière insatiable (*Calvin:* « avec cupidité désordonnée; parce que les désirs vicieux sont insatiables. » *Jérôme, Estius,* d'après *Thomas:* ardenter et insatiabiliter. *Matthies, Braune.* — *Bèze,* certatim, à qui mieux mieux). Enfin *Harless, Olshaus.*, pensent que πλεονεξία doit signifier ici *l'intempérance* et s'appliquer aux excès du manger et du boire, qui accompagnent souvent ces vices et y poussent. Ce sens plus étendu ne se justifie pas au point de vue du langage et ne nous paraît pas nécessaire. Pour nous orienter dans l'interprétation de ce passage, il est bon de remarquer 1° que cette πλεονεξία est un vice que Paul reproche aux païens, en l'accolant comme ici aux vices de l'impureté, Éph. 5, 3. 5. Col. 3, 5. 1 Cor. 6, 10. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'il en soit de même dans notre passage, et nous devons croire que πλεονεξία a ici la même signification que dans les passages analogues. Dans ces différents passages, le sens de πλεονεξία ne saurait être douteux, c'est celui de *cupidité, avarice* (voy. Éph. 5, 3. 5. Col. 3, 5). 3° Enfin, c'est la signification ordinaire de πλεονεξία dans les autres épîtres de Paul, ainsi que dans les écrits du N. T. (voy. plus haut). En conséquence, nous ne voyons pas de raison suffisante pour nous écarter de cette signification. Ἐν πλεονεξίᾳ, « *avec la cupidité,* » en y joignant la cupidité (voy. ἐν, 1, 8. *Luth., Wolf, Rück., DeWette, B.-Crus., Schenkel, Meyer, Bleek, Monod, Reuss*). C'est le vice fondamental qui accompagne chez les païens les passions impures. On est avide d'argent, parce qu'on est avide de jouissances.

Dans le matérialisme effréné des populations païennes, soit grecques, soit latines, au milieu desquelles Paul prêche l'évangile, ce qui domine partout c'est l'amour des voluptés et l'amour de l'argent. Voilà pourquoi Paul les associe et considère en maint endroit (voy. plus haut) l'*impureté* et la *cupidité* comme les deux vices capitaux des païens, contre lesquels il veut que les chrétiens se tiennent soigneusement en garde.

ỹ 20. La vie du chrétien est le contre-pied de celle du païen. — Ὑμεῖς δὲ, « *mais vous,* » chrétiens, opp. aux chrétiens inconvertis. — οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν : *Hofmann*, p. 180, disjoint ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως de ἐμάθετε τ. Χριστόν, et traduit : « *Mais il n'en est point ainsi de vous* (cf. Luc 22, 26) : *vous avez appris Christ, si du moins vous l'avez entendu, et vous avez été instruits en lui...* » Mais 1° comme ἐμάθετε τ. Χριστὸν est l'explication de ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, il faudrait ἐμάθετε γάρ. *Hofmann* pense qu'il y a là un asyndeton ; mais rien ne le justifie (*Winer*, Gr. p. 501). 2° Cette observation : « mais il n'en est point ainsi de vous, » c.-à-d. vous n'êtes point comme les Gentils, « qui se laissent aller à la vanité de leurs pensées... qui ont perdu tout sentiment moral, se sont abandonnés aux désordres, etc., » est la notification d'un fait qui va tellement de soi chez des chrétiens qu'elle nous paraît oiseuse, tandis que la traduction suivante a une vivacité de ton et d'allure bien préférable. La voici : « *Mais vous* — chrétiens — *ce n'est point ainsi* (litote pour dire « c'est tout autrement ») *que vous avez appris Christ* » — et cette expression « vous avez appris Christ » est, en grec comme en français, une hardiesse de style qui donne du relief à la pensée. C'est fort bien dit. Il y a entre *Christ* (sa personne et tout ce qui vient de lui et le touche) et une semblable vie une telle répugnance, que l'expression même « vous avez appris Christ, » bien mieux que « vous avez appris à connaître Christ, » la fait sauter aux yeux.

Les Pères et les anciens commentateurs ont pensé que τὸν Χριστὸν était, par métonymie, pour « *doctrinam Christi* ou *de Christo.* » Outre qu'une semblable métonymie ne nous paraît point ici nécessaire, ce qui suit (ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε) montre qu'il ne s'agit pas de doctrine seulement, mais de communion avec Christ[1]. On a fait une remarque fort juste, qui met bien sur la voie par laquelle Paul est arrivé à cette expression hardie et insolite : c'est que Christ, étant le centre et l'objet de la prédication évangélique, on ne s'est pas contenté de dire « annoncer l'évangile, prêcher l'évangile, etc., » on a dit aussi « annoncer *Christ* » (εὐαγγελίζ. τὸν Χριστόν, Act. 5, 42. 8, 35. 11, 20. Gal. 1, 16), « prêcher *Christ* » (κηρύσσειν Χρ. 1 Cor. 1, 23. 2 Cor. 1, 19. 4, 5), « recevoir *Christ* » (λαμβάνειν αὐτὸν, Jean 1, 12); de sorte que Paul a bien pu hasarder l'expression « *apprendre Christ.* » « Le prédicateur orthodoxe, dit Monod, prêche la doctrine de Christ, et l'auditeur orthodoxe apprend et reçoit la doctrine de Christ; le prédicateur qui a la vie, prêche Christ, et l'auditeur qui a la vie, apprend Christ et reçoit Christ. » Μανθάνειν τὸν Χριστὸν signifierait donc « *apprendre à connaître Christ* » (*Kop.*, *Flatt*, *Holzh.*, *Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Monod*, *Hofm.*), ce qui ne répugne point au langage, puisque μανθάνειν τί signifie « apprendre à connaître quelque chose » (Plat. Euthyd. 277, E. Hérod. 7, 208. Xén. Hellen. 2, 1, 1); mais

[1] Quelques-uns de ces commentateurs, poussant la conséquence jusqu'au bout, ont donné une interprétation des v. 20 et 21, dans laquelle ils remplacent partout *Christ* (*τὸν Χριστὸν, αὐτόν, ἐν αὐτῷ, ἐν τῷ Ἰησοῦ*) par *la doctrine de Christ.* De là, « ce n'est point ainsi que vous avez appris *la doctrine de Christ*, si du moins vous l'avez comprise (αὐτὸν ἠκούσατε. Voy. 3, 2), et si, *par elle* (ἐν αὐτῷ), vous avez été instruits de ce qui est la vérité (le vrai christianisme) telle qu'elle est en Jésus, c.-à-d. telle qu'elle a été prêchée par Jésus » (*Grot.*, *Kop.*, *Rosenm.*). Cette interprétation est conséquente; mais nous verrons qu'elle n'exprime point la pensée de Paul.

ce sens est faible, il ne rend pas la hardiesse de l'expression, qui indique quelque chose de personnel. *Braune*, rapprochant de notre passage Col. 2, 6 : ὡς οὖν παρελάβετε τ. Χρ. Ἰησ. τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, pense que μανθάν. τ. Χριστὸν équivaut à « *recevoir Christ.* » Mais, outre qu'il y a une nuance entre παραλαμβάνειν τ. Χρ. et λαμβάνειν τ. Χρ. (voy. Col. 2, 6), il est évident que μανθάνειν exprime une idée différente de λαμβάνειν et παραλαμβάνειν. Nous croyons que μανθάνειν τὸν Χριστὸν se rapporte sans nul doute à la connaissance acquise de Christ, et ce qui suit ℣ 21 (ἠκούσατε, ἐδιδάχθ.) le laisse voir ; mais il a un accent particulier. Paul dit « *il a appris Christ* » — comme nous dirions « il a pratiqué Christ » — ce qui n'indique pas seulement une connaissance objective, mais encore une connaissance qui résulte d'un rapport personnel avec Christ, de la vie même du chrétien dans la communion de Christ, laquelle fait qu'il le connaît bien : il sait combien tout ce qui est amour des voluptés et amour de l'argent lui répugne profondément et absolument. Paul dit donc très bien : *Mais pour vous* — chrétiens — *ce n'est pas ainsi*, c.-à-d. c'est tout autrement *que vous avez appris Christ.*

℣ 21. εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε, « *si du moins vous l'avez entendu.* » Εἴγε est restrictif (= bien certainement du moins si, comme je le pense, vous l'avez entendu); il n'indique pas que Paul doute de la réalité du fait; au contraire, il le tient pour certain (εἰ, ind.); il réserve seulement le cas échéant (voy. εἴγε, 3, 2[1]). — En disant « vous l'avez entendu, »

[1] *Harless*, p. 415, dit que « l'apôtre suppose évidemment que tous les chrétiens de la communauté n'ont pas été instruits par une communion vivante avec Jésus, à se défaire du vieil homme. » C'est une erreur de croire que ce soit là le sens de εἴγε. Au contraire, en disant εἴγε, Paul admet que tous ont été bien instruits, seulement, comme il se pourrait, contre son attente, qu'il y en eût qui ne l'eussent pas été, il laisse subsister le cas échéant. *Εἰ,* ind., n'est jamais hypothétique.

Paul ne veut pas dire que ses lecteurs aient ouï Christ *lui-même:* l'impossibilité du fait est patente, et cette pensée ne saurait venir à l'esprit de personne, surtout pas de ses lecteurs. Ἠκούσατε (comme ἀκούσαντες, 1, 13) fait allusion à la prédication de l'évangile qui leur a été faite : on leur a prêché Christ, ils l'ont entendu (par la prédication. Gal. 3, 1) et ils ont eu foi en lui. Il ne s'agit pas ici d'entendre Christ prêcher, mais d'entendre prêcher Christ, de sorte que εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε signifie « si du moins vous l'avez entendu » (prêché) — et comme αὐτὸν est jeté en avant pour l'accentuer, la pensée ressort plus nette en traduisant : « *si du moins c'est lui que vous avez entendu,* » en d'autres termes, « si du moins c'est bien lui qu'on vous a prêché et que vous avez entendu[1]. » Cependant *Harless*, et *Olsh.* avec lui, pensent qu'il s'agit bien d'ouïr Christ *lui-même*, mais « *au dedans de soi,* » comme Pellicanus : « Si modo Christum vere *intus loquentem* audistis. » Ce serait une allusion à ce que la voix de Christ a retenti dans le cœur de ses lecteurs lors de leur régénération, principe de la sanctification qui a suivi et que Paul rappelle ℣ 22. 23. De plus, *Harless* et *Olsh.* considèrent ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε comme une sorte de renchérissement dans lequel la copule καὶ indique une liaison assez intime (comme dans χάριν καὶ ἀποστολήν, Rom. 1, 5) pour que la pensée de l'apôtre revienne à εἴγε ἀκούοντες αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε (comp. θεοδίδακτοι, 1 Thess. 4, 9). Ce qui fait défaut à cette interprétation c'est précisément l'idée essentielle « *intus,* » laquelle ne s'aperçoit nulle part dans le texte, ni dans le contexte. Elle aurait dû être indiquée, d'autant plus que ἀκούειν (l'apôtre ne dit pas même αὐτοῦ) et διδαχθῆναι rappellent quelque chose d'objectif. On ne comprend pas pour-

[1] Remarquons que cette parole ne se comprendrait guère si elle s'adressait seulement à des hommes que Paul a évangélisés lui-même comme les Éphésiens; elle nous montre que l'épître a surtout en vue des chrétiens qui n'ont pas reçu directement l'enseignement de Paul.

quoi Paul, au lieu de dire ἐν αὐτῷ, qui fait difficulté, n'a pas dit dans ce cas ἐν ἑαυτοῖς ou ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν. De plus, on est obligé de séparer καθώς ἐστιν ἀλήθ. ἐν τῷ Ἰησοῦ de ce qui précède, pour le rapporter à ce qui suit, ce que nous ne saurions admettre.

καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε fait allusion à un enseignement objectif reçu par les lecteurs : c'est sans doute l'enseignement que le chrétien recevait dans l'Église par la διδασκαλία ecclésiastique (4, 11). La prédication de l'évangile appelait l'homme (païen ou juif) à la foi en Jésus; puis, une fois converti, baptisé et membre de l'Église, il trouvait dans celle-ci une instruction qui formait le complément nécessaire à une connaissance encore insuffisante : la conversion s'opérait parfois assez rapidement à la suite de quelque prédication de l'évangile. La διδασκαλία prit place dans l'Église dès ses premières origines et forma un élément essentiel de l'édification chrétienne (Act. 2, 42 : ἦσαν προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων. Rom. 6, 17). Cette instruction roulait primitivement sur la personne de Jésus, ses paroles et ses actions, sur sa vie et sur sa mort, et les évangiles synoptiques nous en donnent la matière (Luc 1, 4). — ἐν αὐτῷ fait difficulté. On ne saurait traduire « *concernant Christ* » (= de eo, *Piscat.*, *Beng.*: illius nomine, quod ad illum attinet), ni « *par* Christ » (= ab eo, *Castal.*, *Flatt*, *Holzh.*, *B.-Crus.*): ἐν ne le permet pas. La plupart des commentateurs rapportent avec raison ἐν αὐτῷ à la communion avec Christ, mais d'une manière diverse. *Winer*, Gr. p. 366, *DeW.* relient étroitement ἐδιδάχθητε à ἀποθέσθαι ὑμᾶς... et traduisent : « *en lui*, c.-à-d. conformément à l'union avec lui, en tant que chrétiens, *vous avez été enseignés* à vous défaire... » *Olsh.* préfère, « vous avez été instruits *en lui*, c.-à-d. à entrer en communion avec lui » (= εἰς αὐτόν) ; mais ce n'est pas ce ἐδιδάχθητε qui a amené cette communion; il l'a bien plutôt suivie. Ἐν αὐτῷ est le fait de la conversion produite par la pré-

dication de l'évangile (αὐτὸν ἀκούσαντες), et c'est pour cela qu'il a été placé, selon l'ordre des événements, avant ἐδιδάχθητε, en sorte qu'on doit plutôt traduire : « *et en lui*, c.-à-d. unis à lui, dans sa communion, *vous avez été enseignés...* » (*Bucer :* ipsi insiti. *Rückert*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Meyer*, *Braune*, *Monod*). De cette manière, il y a dans les idées, comme le fait observer Meyer, une suite qui qui est fort juste : d'abord la prédication de l'évangile (αὐτὸν ἠκούσατε), puis, une fois unis à Christ (ἐν αὐτῷ), l'instruction subséquente (ἐδιδάχθητε); deux éléments qui se trouvent réunis dans ἐμάθετε τὸν Χριστὸν dont Paul a parlé.

καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ se relie à ἐδιδάχθητε, non pour indiquer l'objet de l'enseignement (*Luther*, *Bengel*, *Wolf*, *Rosenm.*, *Bleek*); mais la manière dont ils ont été instruits (*De W.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Monod*,). Paul fait allusion, sous forme positive, à l'idée qu'il a énoncée plus haut négativement par οὐχ οὕτως, ŷ 20. Καθὼς (R. κατὰ-ὡς) signifie proprement « *suivant comme*, *suivant la manière que* » (voy. Éph. 1, 4) et il porte directement, non sur ἀλήθεια, mais sur ἐστί. De là, « si... vous avez été enseignés *suivant comme est* la vérité en Jésus, » c.-à-d. « conformément à la vérité *telle qu'elle* est en Jésus, » et Paul explique immédiatement que, dans le cas pendant, cette vérité *est* « que vous vous défaisiez... du vieil homme. » Tout autre enseignement n'est pas conforme à la vérité telle qu'elle est en Jésus : c'est mensonge. — On a attribué (*Harless*, p. 410. *Olshausen*) une certaine importance au fait que Paul désigne ici le Sauveur par le nom de Ἰησοῦς, qui rappelle sa personne historique, au lieu de continuer à le désigner par Χριστός, qui rappelle sa dignité. Harless pense que cette modification provient de ce que « Paul met ici en parallèle Jésus et les hommes : c'est l'homme Jésus qui sert de modèle aux hommes qui sont entrés en communion avec lui. » Il s'en fait une raison à l'appui de son interprétation contre les autres interprétations. Bien que nous considérions ce changement

comme peu important (Comp. 2 Cor. 4, 4-5. 11, 3-4. Éph. 1, 12. 13 et 15), attendu que si Paul eût mis τῷ Χριστῷ, le sens aurait été le même, cependant nous comprenons très bien comment il a été amené à dire ἐν τῷ Ἰησοῦ. Paul vient de rappeler aux Éphésiens la prédication à la suite de laquelle ils ont eu foi, et l'instruction qui l'a suivie. Or c'est le personnage historique qu'on leur a d'abord fait connaître, c'est la parole de *Jésus* ou *Jésus* qu'on leur a annoncé (Act. 8, 35), prêché (2 Cor. 11, 4), c'est en *Jésus* qu'ils ont eu foi (Éph. 1, 15), c'est *Jésus*, sa vie et son œuvre, qu'on leur a enseigné; en conséquence, rien de plus naturel que de dire καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ. Ce changement s'explique sans difficulté.

Cette interprétation offre une pensée claire et un contexte bien suivi. L'apôtre part de cette idée: *Pour vous* — païens convertis, chrétiens — *ce n'est point ainsi*, en menant une pareille conduite, c.-à-d. c'est tout autrement, en menant une conduite tout autre, *que vous avez appris Christ, si du moins* — et il n'en fait aucun doute — *c'est lui* qu'on vous a prêché et *que vous avez entendu* (lors de votre conversion), *et si, unis à lui, vous avez été enseignés suivant comme est la vérité en Jésus*, c.-à-d. conformément à la vérité telle qu'elle est en Jésus — et Paul explique immédiatement que cette vérité, dans le cas présent, *c'est que vous vous défaisiez... du vieil homme.* Ainsi l'entendent au fond *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, mais ils ont le tort de ne pas laisser à ἀλήθεια le sens général de *vérité*[1]. C'est aussi le sentiment de Monod, qui construit de la même manière; mais qui, dans la proposition καθώς ἐστιν ἡ ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, a le tort de faire porter καθὼς sur ἀλήθεια (= selon que la vérité

[1] *B.-Crusius*, ἀλήθεια = la droite manière, le véritable enseignement, comme Gal. 2, 5: *ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου*. *Schenkel*: *καθώς ἐστιν*, etc. « selon que les choses se passent véritablement dans la communion de Jésus. » *Meyer*, *ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ*, « la vraie communion avec Jésus. » Cela compromet singulièrement leur interprétation.

est en Jésus, c.-à-d. suivant la vérité qui est en Jésus) et pense que ἀλήθεια désigne une qualité personnelle de Jésus. Du reste, les autres commentateurs commettent la même erreur et l'aggravent par une construction qui modifie souvent la pensée d'une manière fâcheuse.

On peut en général les grouper comme suit : *a*) Les uns (*Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Er.-Schmidt*, *Michael.*, *Kop.*, *Storr*, *Flatt*, *Holzh.*, *Rück.*, *Matthies*, *Meier*, *DeWette*, *Hofmann*) relient ἀποθέσθαι ὑμᾶς, etc. à ἐδιδάχθητε, et font de καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ une sorte de parenthèse relative à la manière dont ils ont été instruits. De là, « *si vous avez été enseignés* (*selon que la vérité est en Jésus*, c.-à-d. selon la vérité qui est en Jésus) *à vous défaire... du vieil homme.* » Dans ce cas, 1° ὑμᾶς est tout à fait superflu, comme le remarque *Rückert* lui-même. 2° καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ n'est pas saisi dans son sens. Enfin, 3° on se demande ce qu'il faut entendre par cette « vérité qui est en Jésus. » Selon *Calv.*, c'est « la vraie connaissance, » — selon *Estius*, « pura veritas et justitia, » — selon *Koppe*, *Storr*, *Flatt*, *Meier*, « la sainteté, car Jésus lui-même est saint, » — selon *DeW.*, c'est « la vérité (comme Jean 8, 4, opp. à ψεῦδος), vertu inhérente à Jésus, » selon *Rückert*, c'est « la vérité (opp. à ἀγάπη, ℣ 22), la vérité morale et religieuse, » — selon *Matthies*, c'est « la vérité en général, toute vérité, car Jésus est la vérité. » On aperçoit à cette diversité qu'on se meut dans l'arbitraire ; en tout cas il ne s'agit point ici d'une qualité personnelle de Jésus. — *Hofmann*, p. 184 (de même *Kiene*, Stud. u. Krit. 1869, p. 319) cherche à échapper à ces difficultés, en reportant ἐν τῷ Ἰησοῦ à la proposition suivante et en traduisant : « si vous avez été instruits en lui, *conformément à ce qui est réellement* (καθώς ἐστιν ἀλήθεια), que, *en Jésus*, vous avez déposé... le vieil homme. » Cette traduction de καθώς ἐστιν ἀλήθεια est inadmissible et n'aboutit qu'à en faire une véritable cheville. — *b*) D'autres (*Luther*,

Vatable, *Piscator*, *Beng.*, *Wolf*, *Rosenm.*, *Bleek*) relient καθώς ἐστιν ἀλήθ. ἐν τ. Ἰησοῦ à ἐδιδάχθητε, comme indiquant l'objet même de l'enseignement. De là, « *si l'on vous a enseigné, de quelle manière ou comment* (καθώς, Act. 14, 15) *la vérité est en Jésus* (quemadmodum in Jesu veritas sit), savoir *que vous devez vous défaire... du vieil homme* » = et cette ἀλήθεια qui est en Jésus, c'est « une honnête et loyale nature » (*Luth.*, *Wolf*), — « vera agnitio veri Dei » (*Bengel*), — « le vrai christianisme » (*Rosenm.*), — « la vérité qui est en Jésus et dans l'enseignement qu'il a donné » (*Bleek*). Dans cette interprétation, ὑμᾶς n'est plus superflu, mais καθώς ἐστιν ἀλήθ. ἐν τ. Ἰησ. prête le flanc à des observations analogues à celles que nous avons mentionnées ci-dessus. — c) *Harless* et *Olshaus.* relient ἀποθέσθαι ὑμᾶς, etc. à ἐδιδάχθητε en rattachant καθώς ἐστιν ἀλήθ. ἐν τ. Ἰησ. à ἀποθέσθαι qui suit. Jésus est représenté comme le modèle, et l'on sous-entend οὕτως devant ἀποθέσθαι (cf. Phil. 2, 12). De là, « *si vous avez été enseignés, de même que la vérité* (la sainteté) *est en Jésus*, ainsi *à vous défaire*, *vous* de votre côté... *du vieil homme* » — ou « *si vous avez été enseignés à vous défaire*, *vous* de votre côté... *du vieil homme*, *de même que la vérité* (la sainteté) est en Jésus. » Mais 1°, cette construction n'est pas naturelle : καθώς ἐστιν ἀλήθ. etc., placé ainsi après ἐδιδάχθητε, doit se rapporter au verbe principal, non à l'inf. ἀποθέσθαι qui suit et en dépend. 2° ὑμᾶς est superflu : on cherche à l'expliquer en prétendant que l'apôtre a voulu mettre les Éphésiens en parallèle avec Jésus (= *vous*, *de votre côté*). Mais alors ὑμᾶς est fautif, il faut dire ὑμεῖς ou καὶ ὑμεῖς (εἰ ἐδιδάχθητε καὶ ὑμεῖς, καθώς etc., ἀποθέσθαι, ou εἰ ἐδιδάχθητε, καθώς, etc., ἀποθέσθαι καὶ ὑμεῖς, etc.). De plus, comme le remarque *Meyer*, la place des mots devrait être différente ; il fallait dire καθὼς ἐν τῷ Ἰησοῦ ἀλήθειά ἐστιν, ὑμᾶς ἀποθέσθαι, etc. 3° On prétend qu'il existe une comparaison entre καθώς ἐστιν ἀλήθ. ἐν τ. Ἰησ. et ἀποθέσθαι ὑμᾶς... τὸν παλαιὸν ἄν-

θρωπον. Mais cela n'apparaît point, attendu que la comparaison serait mal établie. Si Paul avait dit καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, ἀληθεῖς καὶ ὑμεῖς εἶναι, la comparaison existerait; mais quand il dit εἰ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, (οὕτως) ἀποθέσθαι ὑμᾶς τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, le terme de comparaison est absent, attendu que ***Jésus n'a rien déposé du tout.*** Καθὼς n'a plus qu'une valeur argumentative. L'imperfection se fait d'autant plus sentir qu'il est parlé de *vérité* (ἀλήθεια) en Jésus, tandis qu'il s'agit de *moralité* dans le chrétien. Pour y remédier, on est obligé d'introduire, sous le couvert de ἀλήθεια, l'idée comparative, de façon que le parallèle qu'on prétend voir, existe réellement. Mais comment comprendre que Paul, qui veut parler de « sainteté, » dise « la vérité? » D'après *Harless*, ἀλήθεια (cf. 1 Cor. 5, 8 : ἀλήθ., opp. πονηρία) doit désigner ici « le bien moral, » c.-à-d. au fond « la sainteté. » Mais si telle est la pensée de Paul, pourquoi, au lieu de dire « le bien moral, la sainteté, » dit-il, « la vérité? » *Olshausen* pense que ἀλήθεια est opposé ici à l'apparence. « Ce qui est *vérité*, non apparence en Jésus, doit être aussi vérité dans les croyants. » Mais il ne s'agit pas ici de se défaire du vieil homme *en réalité*, non *en apparence*, il s'agit de s'en défaire par opposition à ne pas s'en défaire. Pour tous ces motifs, nous en revenons à notre première construction et interprétation.

℣ 22. Ἀποθέσθαι ὑμᾶς, etc., dépend non de λέγω καὶ μαρτύρομαι, ℣ 17 (*Corn.-L.*, *Beng.*), ni de ἐδιδάχθητε (voy. plus haut); mais se rattache à ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ (*Wolf*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Monod*) = « conformément à la vérité telle qu'elle est en Jésus, *savoir que* vous vous défaisiez, etc. » (voy. Kühner, Gr. II, p. 348). — ἀποθέσθαι ὑμᾶς, κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν, τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον : Ἀποθέσθαι, pp. *poser*, *déposer*, se dit d'un vêtement qu'on ôte et qu'on pose, Act. 7, 58 (fig.) *se dépouiller*, *se défaire de*, *renoncer à*. Rom. 13, 12. Col. 3, 8. Hb. 12, 1. 1 Pier.

2, 1. Il est synonyme de ἀπεκδύεσθαι (Col. 3, 9) et opp. à ἐνδύεσθαι (ỳ 24. Rom. 13, 14), pp. *se revêtir de, mettre un vêtement* (p. f.), *revêtir*. De là, « *que vous vous défaisiez* »... de quoi? Du παλαιὸν ἄνθρωπον. Mais avant de le dire Paul intercale une incidente, κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν. Il faut se garder de la faire disparaître en construisant τὸν κατὰ τ. προτέραν ἀναστροφὴν παλαιὸν ἄνθρωπον, ou τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ τ. προτέραν ἀναστροφήν (*Jér.*, *Ecumen.*, *Grotius*, *Estius*, *Semler*, *Koppe*, *Rosenm.*, etc.), ce que le langage n'autorise pas. Il faut traduire: « *que vous vous défaisiez — selon, pour ce qui concerne* (κατὰ, Rom. 1, 3. 9, 3. 5. 11,28. 16,15, etc.) *votre première conduite*, c.-à-d. comme l'exige votre conduite antérieure — *du vieil homme*... etc. » Par cette incidente, Paul fait comprendre l'absolue nécessité de ce dépouillement. Ἀναστροφή (Gal. 1. 13. Éph. 2, 3) προτέρα, la conduite première, antérieure; celle qu'ils menaient avant leur conversion: ce qui indique déjà que Paul s'adresse à des lecteurs qui, de fait, y ont renoncé. — Ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος, « le vieil homme, » ou, comme Paul s'exprime Rom. 6, 6, « *notre vieil homme* » (ὁ παλ. ἡμῶν ἄνθρ.), ne désigne point « la nature que nous apportons du sein de notre mère » (*Calv.*, *Bucer*), ou « qui s'est propagée d'une manière naturelle d'Adam à nous » (*Hofm.*, p. 189); il se dit de l'homme lui-même, pécheur, considéré au point de vue d'un passé entièrement changé (παλαιός, opp. à καινός, ỳ 24, νέος, Col. 3, 9). C'est l'homme tel qu'il se donnait à connaître et tel que le monde l'a connu avec ses mauvais sentiments et sa mauvaise vie, l'homme avec tout ce qui était péché (ἁμαρτία) en lui, et composait son ancien *moi*, *sa personnalité*, alors qu'il était sous l'empire du péché (Rom. 7, 14-23) et vivait dans les désordres: en un mot, le mauvais sujet d'autrefois (Sénèq. Trag. Thyest. 927: veterem ex animo mitte Thyestem). Il est opposé à *l'homme nouveau* (ὁ καινὸς ἄνθρ., ỳ 24. ὁ νέος ἄνθρ., Col. 3, 9), le con-

verti d'aujourd'hui. Le pécheur affranchi, par la grâce, de la domination du péché (Rom. 6, 14. 22) et renouvelé intérieurement (ἀνανεοῦσθαι, ỳ 23), est dit « un homme nouveau, » quand on l'envisage au point de vue du contraste frappant que sa vie actuelle présente avec sa vie passée : on ne reconnaît plus en lui le même homme, c'est un tout autre homme. Sa métamorphose (μεταμορφοῦσθε, Rom. 12, 2) est à ce point complète que lui-même, en considérant ce qu'il était et ce qu'il est devenu, peut dire qu'il n'est plus le même, qu'un nouveau moi a pris la place de l'ancien. C'est par ex. *le vieil Augustin*, que le monde avait connu immoral, irréligieux, et *le nouvel Augustin*, devenu pur, moral, pieux (2 Cor. 5, 17. Voy. Rom. 6, 6).

Paul fait sentir encore mieux cette nécessité en ajoutant τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης: Φθείρειν (prop.) *gâter*, *corrompre*, *détruire*, *ruiner*; (fig. mor.) *corrompre*, *dépraver*, *vicier* (1 Cor. 15, 33. 2 Cor. 11, 3. Jud. 10. Ap. 19, 2). De là, *le vieil homme*, » non pas « qui se détruit, se ruine lui-même » = φθείροντα ἑαυτόν (*Schenkel*, *Braune*); mais « *corrompu par...* » Tel est, en effet, d'après ỳ 18. 19, l'état du païen: corrompu avant la conversion, régénéré après. Φθειρόμενον est un participe présent, non imparfait (*Bengel*), parce que Paul, représentant le παλ. ἄνθρ. comme quelque chose dont on doit se défaire, en parle comme s'il était encore là (*Harless*). — Des commentateurs (*Grot.*, *Rückert*, *DeWette*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Bleek*) traduisent φθειρόμενον par « *perdu*, *qui s'en va à sa perdition*, » à l'ἀπωλεία (1 Cor. 3, 17 : φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός. Cf. φθορά, Gal. 6, 8). A tort ; dans ce cas, Paul dit toujours ἀπολλύμενος (1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15. 4, 3. 2 Thess. 2, 10); d'ailleurs il s'agit ici de l'état moral du vieil homme par opp. à celui du nouvel homme, et nullement de leur sort final. — Κατὰ a le sens causatif « *par* » (Act. 3, 17. Rom. 2, 5. Phil. 4, 11, etc), mais en indiquant une idée de con-

formité, de mesure avec (voy. *Oltramare*, Comm. Rom. I, p. 205). De là, « *corrompu par les passions,* » c.-à-d. suivant que, dans la mesure où il s'est laissé aller à ses passions; plus il s'y est livré, plus la corruption a été grande. Ἐπιθυμία, voy. 2, 3. — Ἀπάτη, ης, ἡ signifie, non « *l'erreur* » (*Vulg.:* erroris. *Beng.*), mais « *la tromperie,* » et se dit de tout ce qui est prometteur et ne tient pas ses promesses; « *la séduction,* » ἀπάτη πλούτου, Matth. 13, 22. ἀπ. ἁμαρτίας, Hb. 3, 13. Que signifie ce génitif *τῆς ἀπάτης?* En général, les commentateurs (*Calv.*, *Bèze, Grot.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Bleek*, *Monod*, *Hofm.*) l'envisagent comme gen. qualitatis, destiné à accentuer la tromperie comme essentielle aux ἐπιθυμίαι. De là. « *les passions trompeuses* » : elles promettent à l'homme un bonheur qu'elles ne lui donnent jamais.Cette interprétation présente un sens excellent: malheureusement le langage ne paraît pas l'autoriser, attendu que, dans ce cas, le substantif au gén. ne prend pas l'article, à moins qu'il ne soit accompagné d'un déterminatif (Rom. 1, 3. 36. 8, 18. 2 Thess. 2, 9, etc. Phil. 3, 21. Hb, 1, 3). — *Matthies*, *Harless*, *Meyer*, *Braune* pensent que le gén. est subjectif = « par les passions qui appartiennent à, qui sont le propre de la séduction (avec personnification de ἀπάτη, *Meyer*, *Braune*. Cf. Hésiod. Théog. 224) et ils voient avec raison dans ἀπάτη la tromperie, la séduction du péché (ἀπάτη ἁμαρτίας, Hb. 3, 13. Cf. Rom. 7, 11. 2 Cor. 11, 3). Mais les ἐπιθυμίαι sont le propre de l'homme bien plutôt que de la séduction; aussi croyons-nous, comme *Schenkel*, que le gén. est un gen. auctoris ou causæ = par les passions *que cause*, *que produit*, *engendre* la séduction (Rom. 2, 15. 9, 13. 15, 4, etc.).

Tout ceci est dit d'une manière générale, en regard de la corruption païenne mentionnée, ℣ 18. 19, et c'est aux lecteurs à qui Paul s'adresse de rentrer en eux-mêmes et d'écouter leur conscience pour savoir la part plus ou moins

grande qu'ils doivent prendre à ces reproches et à cette exhortation.

ỳ 23. Vient maintenant le côté positif opposé. « La vérité en Jésus, c'est — d'une part, négativement : ἀποθέσθαι ὑμᾶς... τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον — d'autre part, positivement : ἀνανεοῦσθαι δὲ... καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον. Paul ne se contente pas ici d'opposer au *dépouillement* du vieil homme le *revêtissement* de l'homme nouveau ; il commence par attirer l'attention de ses lecteurs sur la nécessité d'un renouvellement intérieur dans le centre même de leur être spirituel (ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν), sans lequel aucun changement fondamental ne saurait se produire. Le dépouillement du vieil homme et le revêtissement du nouvel homme ne sont que les deux faces opposées et connexes d'un fait intérieur, invisible, dont ils sont la manifestation extérieure et visible, nous voulons dire le *renouvellement intérieur* (ἀνανέωσις) de l'homme pécheur. L'intérieur renouvelé renouvelle l'extérieur, et ce renouvellement extérieur se manifeste par la disparition de l'ancienne vie (προτέρα ἀναστροφή) et l'apparition de la nouvelle vie, autrement dit par le dépouillement du vieil homme et le revêtissement de l'homme nouveau.

ἀνανεοῦσθαι δὲ... regrette μὲν après ἀποθέσθαι. Les infinitifs ἀποθέσθαι ὑμᾶς — ἀνανεοῦσθαι δὲ — καὶ ἐνδύσασθαι, dépendent tous trois, comme nous l'avons dit à propos de ἀποθέσθαι, de ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ = « *la vérité telle qu'elle est en Jésus, c'est que vous vous défaisiez — que vois vous renouveliez — et que vous vous revêtiez.* » Les commentateurs prétendent assez unanimement (*Vulg.*: renovamini. *Calv.*, *Bèze*, *Estius*, etc. *Rosenm.*, *Holzh.*, *Rück.*, *Harless*, *De W.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*, *Hofm.*, etc.) que ἀνανεοῦσθαι est ici un passif, non un moyen. 1° Parce que le verbe ἀνανεοῦσθαι est un moyen qui a le sens actif de « renouveler, » non le sens moyen réfléchi de « se renouveler » — et sur-

tout 2° parce que ce renouvellement est l'œuvre de Dieu par le Saint-Esprit (Rom. 8. 1. Tite 3, 5). « Ce renouvellement, « dit *Monod*, s'accomplit par la force de Dieu, comme l'in- « dique la forme passive du verbe employé par l'apôtre; « mais la volonté de l'homme intervient, soit pour concou- « rir à l'œuvre du Saint-Esprit, soit pour la contrarier, et de « là l'exhortation de l'apôtre. » — Nous croyons, au contraire, que ἀνανεοῦσθαι est un moyen réfléchi. 1° Quant au verbe lui-même, on trouve rarement ἀνανεῶ à l'actif (Job. 33, 24. Aquil. Ps. 29, 2. Antonin 4, 3); il est plutôt usité au moyen, ἀνανεοῦσθαι, et signifie *a*) *renouveler* (faire de nouveau, Thuc. 5, 18. 46. 47, ἀνανεοῦσθ. ὅρκον, ὅρκους. 5, 8 : παλαιοὺς ὅρκους, renouveler d'anciens serments. 5, 80 : τὰς σπονδάς. 7, 33 : τὴν φιλίαν. 1 Macc. 12, 1. 3. 10. 16. 14, 18. 22. 15, 17. Polyb. 7, 31, 1 — *renouveler*, *recommencer*, Hérodien, 4, 15. 16 : ἀνανεώσασθαι τ. μάχην. — *b*) *restaurer* au propre et au figuré. Hérod. 8, 12 : τὸ τεῖχος. Job 33, 24 : ἀνανεώσει δὲ αὐτοῦ τὸ σῶμα ὥσπερ ἀλοιφὴν ἐπὶ τοίχου. Hérod. 2, 6, 15. 5, 3, 22 : εἰ τὴν βασιλείαν τῷ γένει ἀνανεώσαιτο. Aquil. Ps. 29, 2 : ἀνενέωσάς με, tu m'as restauré, rajeuni. Anton. 4, 3 : ἀνανέου σεαυτόν, restaure-toi toi-même. — *c*) *rappeler* (à la mémoire), Diod. 14, 19 : ἀπέστειλε δὲ πρὸς Λακεδαιμονίους πρεσβευτὰς τοὺς ἀνανεωσομένους (pour leur rappeler) τὰς κατὰ τὸν πρὸς Ἀθηναίους πόλεμον εὐεργεσίας. Hérod. 1, 1, 1 : μνήμην ἀνανεοῦσθαι, rappeler le souvenir, 4, 8, 2 — puis *se rappeler*, Eur. Helen. 722 : νῦν ἀνανεοῦμαι τὸν σὸν ὑμέναιον. Diod. 2, 20 : τὸ παρ' Ἄμμωνος λόγιον ἀνανεωσαμένη. Luc. Amores. 1, 8. Sext.-Empir. ed. Lips. 1718. Pyrrh. hyp. 2. 268, p. 195 : ἀναμιμνησκόμενοι καὶ ἀνανεούμενοι ταῦτα ἅπερ ᾔδεσαν. Adv. Matth. 8, 152, p. 488. 8, 288, p. 153. — Il résulte de ces citations que ἀνανεοῦσθαι s'emploie aussi au sens réfléchi, *se rappeler*, de sorte que nous ne voyons pas pourquoi il ne pourrait pas s'employer aussi dans le sens de *se renouveler*. — 2° Deux considérations nous paraissent

réclamer ici le sens réfléchi. *a*) L'analogie tirée de l'entourage : ἀνανεοῦσθαι est relié à deux verbes, qui ont au fond le sens réfléchi (ἀποθέσθαι - ἀνανεοῦσθαι δὲ - ἐνδύσασθαι). De plus, ἀνανεοῦσθαι n'est pas usité au passif (voy. Thesaurus d'H. Étienne, ed. Paris, 1831). *b*) Paul parle au point de vue, non de ce que Dieu fait, mais de ce que doit faire le chrétien ; il fait appel à l'action de l'homme : vous devez *vous défaire* du vieil homme, d'autre part *vous renouveler*... et *vous revêtir* du nouvel homme. D'ailleurs, dans deux passages qui expriment la même pensée, Col. 3, 10 : καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον [ἄνθρωπον] τὸν ἀνακαινούμενον... Rom. 12, 2 : μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, les verbes sont au moyen réfléchi. — 3° On réclame ce sens passif par la raison que « ce renouvellement s'accomplit par la force de Dieu » (*Monod*), et que « le faire dépendre de l'homme serait une contradiction palpable avec l'enseignement de l'apôtre (2, 10. Cf. κτισθέντα, ℣ 24), » *Harless*. Le fond de l'observation est vrai, mais l'application n'est pas juste. Que ce renouvellement soit l'œuvre de Dieu, non le simple résultat des forces de l'homme, cela est certain. Mais l'emploi du moyen réfléchi n'y contredit pas. Pour que la contradiction existât, il aurait fallu que Paul dît ἀνανεοῦν ἑαυτούς, comme nous le voyons dans M. Antonin 4, 3 : ἀνανέου σεαυτόν, et comme l'on peut s'en convaincre par l'explication que *Harless* lui-même donne de ce passage (p. 462). Le moyen réfléchi ἀνανεοῦσθαι, n'a point cette portée ; il indique seulement que l'homme n'est point *passif* dans ce renouvellement, mais qu'il y concourt. Comme Paul parle au point de vue du devoir de l'homme, c'est bien le moyen réfléchi qu'il doit employer. Du reste, la même observation se peut faire pour les moyens ἀποθέσθαι, ἐνδύσασθαι, qu'on sait très bien traduire par *se défaire de*, *se revêtir de*, sans qn'on se soit imaginé pour cela de prétendre que ce dépouillement et ce revêtissement soient le résultat des seules forces de l'homme.

En conséquence, nous concluons que ἀνανεοῦσθαι signifie *se renouveler*. Ce verbe ne se trouve qu'ici, car Paul emploie ordinairement ἀνακαινοῦν, Col. 3, 10. 2 Cor. 4, 16 (Hb. 6, 6 : ἀνακαινίζω) et ἀνακαίνωσις, Rom. 12, 2. Tite 3, 5. Il ne diffère pas au fond de ἀνακαινοῦν, bien qu'on puisse relever une légère nuance, provenant de la différence des racines νέος et καινός (voy. Col. 3, 10): ἀνανεοῦν, *renouveler*, c'est refaire *jeune*, rajeunir; la nouvelle naissance est considérée comme un rajeunissement, une rénovation (ἀνανέωσις); ἀνακαινοῦν, *renouveler*, c'est refaire *nouveau*, c.-à-d. tout autre qu'auparavant (voy. *Trench*. Synonym. du N. T. p. 249). Toutefois, il est difficile d'affirmer que cette nuance ait été observée.

τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν est une expression assez difficile à analyser, et l'embarras s'en accroît encore par le datif, qui se peut entendre de deux manières différentes, « *par l'esprit,* » ou « *par rapport à l'esprit.* » Quoi qu'il en soit, νοῦς désigne *l'esprit* (opp. à αἰσθήσεις, les sens = mens, opp. à sensus) envisagé au point de vue des idées, de l'intention, de l'idéal; il se rend par « *esprit, raison, intelligence, jugement* » (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II. p. 90). C'est bien ainsi qu'on doit l'envisager dans notre passage, comme on peut s'en convaincre par Rom. 12, 2 : μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, « *transformez-vous par le renouvellement de l'esprit.* » « Le changement opéré par la foi, dans le « chrétien, est un renouvellement en lui, non seulement des « sentiments proprement dits, mais encore des pensées et de « l'idéal, du νοῦς. Il faut que ce renouvellement intérieur se « produise à l'extérieur (μεταμορφοῦσθε) par un changement « correspondant dans la vie réelle, c.-à-d. par une méta- « morphose complète dans la conduite du chrétien, par un « progrès constant dans la réalisation de ses saintes pen- « sées et de son haut idéal » (*Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 447). Paul nous parle de même ici; le νοῦς doit subir une

rénovation (ἀνανέωσις), et tout serait clair dans la pensée, s'il se fût borné à dire ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ νοῒ ὑμῶν : ce qui complique, c'est l'adjonction de τῷ πνεύματι. Que peut-il bien signifier?

a) Les Pères grecs l'entendent du *Saint-Esprit* (*Ecum.*, *Théoph.*: διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν τῷ νοῒ ὑμῶν ἐνοικοῦντος. *Castal.*, *Corn.-L.*, *Morus*, *Koppe*). De là, « que vous soyez renouvelés *par l'Esprit-Saint*, qui habite en votre esprit, en votre intelligence. » Cette interprétation se recommande pour la pensée (Tite 3, 5 : ἀνακαίνωσις πνεύμ. ἁγίου); mais elle a contre elle ἀνανεοῦσθαι, qui est un moyen, non un passif, et surtout le gén. τοῦ νοὸς ὑμῶν, qui détermine positivement τῷ πνεύματι, et ne permet pas de lui substituer une autre détermination (ἁγίῳ). *b*) Aussi plusieurs commentateurs ont-ils pensé qu'il s'agissait du πνεῦμα de l'homme. Aug. (de Trin. 14. 16): Quod ait « *spiritu mentis vestræ,* » non ibi duas res intelligi voluit, quasi aliud sit mens, aliud spiritus mentis: sed quia omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est, « *spiritum mentis* » dicere voluit eum spiritum qui mens vocatur. De même *Grotius :* spiritus mentis est ipsa mens. *Flatt :* spiritu nempe mente vestra. C'est inadmissible, parce que, dans l'homme, le πνεῦμα et le νοῦς sont choses distinctes (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 90). ***Estius*** traduit : « renovari spiritui *ac* menti vestræ, » ce que le langage n'autorise pas. ***Bleek*** n'y voit qu'une expression allongée pour dire τῷ πνεύματι ὑμῶν ou τῷ νοῒ ὑμῶν: ce qui est arbitraire. — ***Meyer*** voit aussi dans πνεῦμα l'esprit de l'homme (πνεῦμα opp. σάρξ) le principe de sa vie religieuse, qui est le *agens et movens* intérieur du νοῦς. Ce πνεῦμα, renouvelé par l'Esprit de Dieu, renouvelle par cela même le νοῦς dont il est le principe directeur. Dans ce cas, le gén. est pris au rebours : selon *Meyer*, τὸ πν. τοῦ νοὸς ὑμῶν signifierait « le πνεῦμα *à qui appartient* votre νοῦς, dont votre νοῦς est l'organe; » tandis qu'il signifie « le πνεῦμα *qui appartient à*

votre νοῦς. » — c) L'impossibilité d'admettre ces explications nous ramène à la pensée que ce πνεῦμα est le πν. du νοῦς, et nous nous demandons ce que cela peut bien être. *Rückert* (de même *B.-Crus.*) pense que « le gén. est partitif : πνεῦμα est une partie du νοῦς, la partie la meilleure et la plus élevée, qui, elle aussi, doit être renouvelée, rajeunie. » Mais le πνεῦμα et le νοῦς sont distincts l'un de l'autre, et nulle part il n'est enseigné que le πν. soit une partie du νοῦς. Selon d'autres (*Harless*, *Schenkel*, *Braune*, *Monod*) πνεῦμα est ce qu'il y a de plus intime dans l'âme (*Bèze :* quod in ipsa mente est intimum. *Beng.*: spiritus est intimum mentis), le principe même de la vie intellectuelle et morale, de sorte que l'apôtre, par cette expression, veut avertir ses lecteurs qu'ils doivent être renouvelés dans la partie la plus profonde de leur être. S'il s'agissait du πνεῦμα de l'homme, on pourrait bien dire que ce πνεῦμα, « l'esprit, » est ce qu'il y a de plus intime dans l'homme ; mais il s'agit ici, non du πν. de l'homme, mais du πνεῦμα du νοῦς, de l'intelligence, ce qui est fort différent. Nulle part il n'est fait mention d'un principe intime du νοῦς, principe qu'il faudrait renouveler. C'est le νοῦς lui-même qui doit être renouvelé (Rom. 12, 2). On passe sur la difficulté sans la résoudre, car on ne nous dit pas ce que c'est que ce πνεῦμα du νοῦς.

τὸ πνεῦμα τοῦ νοὸς ὑμῶν signifie prop. (gén. subj.) « *l'esprit de votre* νοῦς, c.-à-d. qui appartient à votre νοῦς, dont il est animé » (*De Wette*). Quand on parle ainsi d'une personne, τὸ πνεῦμα désigne ce complexe de sentiments, de pensées et de volontés dont cette personne est animée, qui la font agir ; en un mot, l'esprit qui gouverne ses actions, sa conduite, sa vie. C'est en ce sens que Jésus dit à ses disciples : « Vous ne savez de *quel esprit* vous êtes animés » (Luc 9, 55 : οὐκ οἴδατε οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς), et que l'homme est représenté comme possédant, c.-à-d. étant animé d'un πνεῦμα πραότητος, πν. δειλίας, πν. φόβου θεοῦ, ζηλώσεως, πορνείας, etc. (voy. Éph. 1,

7. Comp. Luc 1, 17 : ἐν πνεύματι Ἠλίου. 2 Cor. 12, 18 : οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν). Comme le νοῦς appartient à l'homme, on comprend qu'on puisse dire en parlant de son νοῦς, qu'il est animé de tel ou tel esprit, parce qu'il a telle ou telle tendance. Ainsi en parlant des païens inconvertis, Paul vient de dire τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν (ỷ 17), ce qui signifie que *l'esprit* qui anime leur νοῦς et le dirige, c'est la ματαιότης, *la vanité, la frivolité*. Or c'est précisément cet esprit-là qui doit être changé dans les païens devenus chrétiens, et quand cet esprit-là sera renouvelé, le νοῦς lui-même le sera (*Théod.* πνεῦμα δὲ νοοῦ, τὴν ὁρμὴν τοῦ νοοῦ πνευματικὴν εἴρηκε. De même *Meier*). Cette interprétation se confirme en laissant voir la justesse de l'impression ressentie par un grand nombre de commentateurs, que Paul aurait pu dire, sans que sa pensée au fond fût changée, ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ νοῒ ὑμῶν, ainsi que le montre la concordance de notre passage avec Rom. 12, 2. Ce qui rendrait peut-être le plus clairement la pensée serait de dire : « *de vous renouveler par rapport aux tendances de votre esprit* » (*Reuss*).

ỷ 24. καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον : ἐνδύεσθαι, prop. *se revêtir de, mettre* un vêtement ; puis (fig.) *revêtir*. De là, « *et de revêtir l'homme nouveau,* » c.-à-d. d'acquérir — ensuite de ce renouvellement intérieur — les vertus chrétiennes qui font de vous un homme nouveau (καινὸς ἄνθρ. Voy. 22). — Paul caractérise cet homme nouveau : τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας : Τὸν κτισθέντα, homme « *créé, qui a été créé* » (2, 10. Col. 3, 10), est une expression qui indique que ce n'est pas le pécheur qui, par ses propres forces, est devenu un homme nouveau. Par lui-même, le pécheur est impuissant à sortir du bourbier où il s'est plongé ; il est l'esclave du péché, qui le domine (Rom. 7, 14-24), *il est mort* à la vie spirituelle et morale (2, 1. 5). L'homme nouveau est l'œuvre de Dieu, qui lui *donne la vie* par la puissance de son amour (voy. Éph. 2, 5 et 10 :

αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χρ. Ἰησοῦ). L'aor. passif fait allusion à un fait historique qui a eu lieu à une certaine époque de la vie du chrétien, à l'époque de sa conversion, et à partir de laquelle, par l'acquisition des vertus chrétiennes [ἐνδύεσθαι], il s'est manifesté de plus en plus un autre homme, un homme nouveau.

κατὰ θεόν : La plupart des commentateurs expliquent cette expression d'après le parallèle Col. 3, 10 : καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον [ἄνθρωπον], τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, de sorte que κατὰ θεόν, prop. « *selon Dieu,* » signifierait « comme Dieu, de même que Dieu, » autrement dit « à l'image de Dieu » (Gal. 4, 28 : κατὰ Ἰσαάκ. 1 Pier. 1, 15 : κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον, « comme, de même que celui vous a appelés est saint. » Hb. 8, 8 : οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἣν ἐποίησα, non pas comme l'alliance que je fis avec, etc.). Cela donnerait un excellent sens : « l'homme nouveau, qui a été créé à l'image de Dieu ; » et Paul éclairerait sa pensée en ajoutant : ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας, comme caractéristique de cette ressemblance avec Dieu. Nous avons d'abord partagé ce sentiment (voy. notre version du N. T.); mais en l'examinant de plus près, le langage a fait naître des scrupules dans notre esprit. — Comme l'idée d'*image* est ici essentielle, on est surpris que Paul ne l'ait pas exprimée d'une manière explicite, en disant, comme Col. 3, 10: κατ'εἰκόνα τοῦ θεοῦ. Les Éphésiens n'avaient pas devant les yeux l'épître aux Colossiens pour pénétrer la pensée de Paul, et l'expression κατὰ θεὸν a difficilement le sens de « à l'image de Dieu. » Κατὰ θεὸν, « *selon Dieu,* » peut très bien signifier « *comme Dieu, de même que Dieu,* » comme le prouvent les exemples cités. Mais si l'on considère de près ces exemples, on trouve que l'expression « *qui a été créé comme Dieu, de même que Dieu,* » doit signifier, non « qui a été créé *à l'image de Dieu,* » mais « qui a été créé *comme Dieu a été créé :* » ce qui est inadmissible. Ainsi Gal. 4, 28: ὑμεῖς

δὲ, *κατὰ Ἰσαάκ, ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ*, pour vous, vous êtes enfants de la promesse comme Isaac, c.-à-d. de même qu'Isaac est enfant de la promesse. Liban. epist. 1074, p. 511 : je suis orné d'or aux jambes (*κατὰ τοὺς περσικοὺς σατράπας*) comme les satrapes perses, c.-à-d. de même que les satrapes perses en sont ornés (voy. *Kypke*, II, p. 284). En conséquence, malgré le consensus des commentateurs, nous ne croyons pas que le langage autorise cette interprétation, et nous avons cherché si *κατὰ θεὸν* n'a pas quelque autre signification acceptable. *Hofm.*, p. 189, pense que *κατὰ θεὸν*, opp. à *κατ' ἄνθρωπον* (cf. Rom. 8, 27. 1 Pier. 4, 6) indique qu'une chose a été faite d'une manière divine, non d'une manière humaine. Une semblable opposition ne se rencontre pas ici. Κατὰ θεόν, « *selon Dieu,* » signifie « *comme Dieu le veut, conformément à sa volonté.* » Rom. 8, 27 : *κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων*, « il intercède selon Dieu, » c.-à-d. comme Dieu le veut, pour des saints. 2, Cor. 7, 9-11 : *ἡ κατὰ θεὸν λύπη*, « la tristesse selon Dieu, » c.-à-d. telle que Dieu la veut. 4 Macc. 15, 3 : *τὴν εὐσέβειαν μᾶλλον ἠγάπησε τὴν σώζουσαν εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ θεόν*. Cf. Rom. 15, 5 : *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν*. De là, « *l'homme nouveau, qui a été créé selon Dieu,* » c.-à-d. comme Dieu veut qu'il soit, conformément à sa volonté (*Ecum.*, *Théoph.*), et Paul, pour faire sentir quelle transformation doit être opérée, ajoute *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*. — Ἐν n'est pas instrumental (= par, *Morus*, *Flatt*), car δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης sont les effets de ce *κτισθῆναι*, non le moyen. Il n'est pas non plus pour *εἰς* (= *εἰς τὸ εἶναι*, ou *ὥστε εἶναι αὐτὸν δίκαιον*, *Bèze*, *Kop.*, *Rosenm.*), ce que le langage n'autorise pas. Paul a dit 2, 10 : *κτισθέντες ἐν Χρ. Ἰησοῦ*, pour marquer que ce *κτισθῆναι* a son fondement en Christ, par la foi qui nous unit à lui ; maintenant il dit ici *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι*, pour indiquer l'état dans lequel (*ἐν*) se trouve l'homme nouveau, l'homme *κτισθεὶς ἐν Χρ. Ἰησοῦ* : « il a été créé, comme Dieu le veut, dans une

justice et une sainteté que produit la vérité, » ce qui fait opposition à l'état du vieil homme, τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, ℣ 22.

Δίκαιος, pp. « *juste,* » désigne l'homme qui, par une obéissance scrupuleuse et constante à la loi, parvient à reproduire en lui et dans sa vie, la moralité, la piété, la sainteté, en un mot, la perfection exigée par la loi (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου; Rom. 8, 4). L'homme juste est donc l'homme moral, pieux, saint. L'homme ἄδικος est l'homme dont la conduite est opposée, le méchant, le pécheur, l'impie, etc. De là, δικαιοσύνη, « *la justice,* » désigne la qualité de celui qui est juste, cet état de moralité, de piété, de sainteté, etc., en un mot, de perfection morale qui distingue l'homme qui a accompli la loi, qui est juste, Matth. 5, 6. 20. 6, 1, etc. Rom. 6, 13. 16. 18. 19. 20, etc. Ἀδικία, *l'injustice*, la méchanceté, etc., désigne l'état opposé. Rom. 1, 18. 29. 2, 8. 3, 5. 6, 13, etc. — Ὅσιος se dit de l'homme qui a le respect des lois divines et se maintient pur de toute violation ; il se rend par *pieux, saint, pur, innocent* (Tite 1, 8. Hb. 7, 26. Dans l'A. T. οἱ ὅσιοι τοῦ θεοῦ, « les pieux adorateurs de Dieu »), est opposé à ἀνόσιος, qui désigne celui qui n'a pas même le respect des lois divines, *impie, scélérat, criminel* (1 Tim. 1, 9. 2 Tim. 3, 2). D'où ὁσιότης, *la piété, la sainteté, la pureté* ou *innocence*. Ces deux mots ὅσιος καὶ δίκαιος, ὁσιότης καὶ δικαιοσύνη (Luc 1, 75. Sap. 9, 3. Clém. R. 1 Cor. 48) sont souvent joints ensemble, de manière à s'unir en se limitant et en se complétant. Δίκαιος et δικαιοσύνη se rapportent alors spécialement aux vertus appartenant aux relations avec les hommes, au domaine moral et social ; tandis que ὅσιος et ὁσιότης se rapportent aux vertus appartenant au domaine religieux, la sainteté et la piété ; alors même que pris à part et séparément, chacun d'eux ait une valeur et une portée plus grande. Ce point de vue se trouve positivement énoncé dans les auteurs classiques

(Plat. Gorgias, 507, B : Καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια. Comp. Eutyph. 12, E. Antonin, 7, 66, dit qu'il était δίκαιος τὰ πρὸς τ. ἀνθρώπους, ὅσιος τὰ πρὸς τ. θεούς. De même Phil. Abrah. 2, p. 30. 23 : ὁσιότης μὲν πρὸς θεὸν, δικαιοσύνη δὲ πρὸς ἀνθρώπους θεωρῆται. Voy. *Wettst.* h. l.). Paul paraît suivre ici ce point de vue (cont. *Harless*, *Braune*), car dans le développement qui suit, il envisage d'abord les devoirs de la justice (4, 25—5, 2), puis les devoirs de la sainteté et de la piété (5, 3-20).

τῆς ἀληθείας est envisagé par la plupart des commentateurs (*Chrys.*, *Théoph.*, *Ecum.*, *Luth.*, *Calv.*, *Bucer*, *Bèze*, *Piscator*, *Grot.*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Kop.*, *Flatt*, *Rosenm.*, *Holtzh.*, *Olsh.*, etc.) comme un gen. qualitatis = « dans une justice et une sainteté véritables. » Mais, outre que l'article serait de trop (voy. ἀπάτη, ỳ 22), cette interprétation ne répond pas à l'opposition avec l'état du vieil homme, qui n'est point représenté comme ayant « une justice apparente ou hypocrite, » et c'est en vain que *Chrys.*, *Théoph.*, *Ecum.* pensent que ceci est aussi opposé à une δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης τυπική des Juifs, dont il n'est pas question dans ce paragraphe. *Meyer*, *DeWette*, *Bleek*, *Hofmann* traduisent « dans la justice et la sainteté de la Vérité, » ce qu'ils expliquent par une justice et une sainteté *conformes* ou *propres* à la Vérité par excellence, une sainteté vraiment chrétienne. Nous pensons, avec *Monod*, que « ce n'est pas le caractère de cette sainteté que Paul veut faire ressortir; c'en est le principe, l'origine, » de sorte que ce génitif est, comme τῆς ἀπάτης, ỳ 22, dont ceci fait le contraste, un gen. auctoris ou causæ. De là, « dans une justice et une sainteté *que produit* la Vérité » (*Rück.*, *Matthies*, *Harless*, *Meyer*, *Braune*, *Monod*).

§ 7. **Exhortation, suite : Rénovation du chrétien concernant la justice** (IV, 25—V, 2).

℣ 25. Après avoir mentionné cette rénovation qui doit faire du chrétien un homme nouveau, créé dans la justice et dans la sainteté, Paul passe immédiatement à l'application pratique qui en est la conséquence (διό) au double point de vue de la justice (4, 25. 5, 2) et de la sainteté (5, 3-21). Dans son exhortation, il parle d'une manière générale, un peu *in abstracto*, s'attachant à dire ce qui doit être fait, sans considérer si ces progrès ont déjà été réalisés par ses lecteurs (cont. *Schenkel*); aussi ne craint-il pas de nommer les vices les plus grossiers. Ainsi à propos de la justice, qui embrasse les rapports avec les hommes, il mentionne le mensonge, la colère, le vol, tous ces vices dont le lecteur doit se défaire, pour revêtir l'amour pour le prochain. Il se préoccupe de faire sentir l'étendue du changement et de montrer comment ce monde païen et corrompu doit faire place à un monde nouveau; il trace à ses lecteurs le devoir, sans considérer si, ni comment ils l'ont déjà rempli. On a fait la remarque qu'un grand nombre d'écrivains païens, avant Paul, s'étaient déjà élevés contre ces vices, au nom de la conscience outragée et de la dignité humaine avilie, et les avaient souvent stigmatisés en fort bons termes; que les préceptes de Paul ne sont pas nouveaux pour les païens et qu'on peut faire entre ses paroles et celles des auteurs profanes plus d'un rapprochement intéressant. Sans doute; mais la grande affaire en morale, ce n'est pas de stigmatiser seulement le mal, c'est de le guérir. Paul seul apporte le vrai remède, le remède efficace. Ce qui fait l'originalité comme la puissance de ses exhortations, c'est qu'elles s'appuient sur un fait entièrement nouveau et spécifiquement chrétien, la conversion, ce qui permet à Paul de les étayer sur des

considérations nouvelles et entièrement étrangères aux écrivains païens.

Διό, « *c'est pourquoi, en conséquence* » de cette rénovation dont Paul vient de parler (ỹ 20-24). — Ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος, « *vous étant défaits de, renonçant* (voy. ἀποθέσθαι, ỹ 22) *au mensonge.* » La pensée de Paul se porte immédiatement sur ce vice, éveillée vraisemblablement par l'expression ἀλήθεια, ỹ 24, et entraînée en même temps par l'importance du sujet. Le mensonge est un vice fort commun, le plus répandu dans le monde et souvent toléré ou excusé, quoiqu'il soit l'un des plus odieux. C'est la porte de derrière de tous les péchés, dont il est l'inséparable compagnon et le véhicule ordinaire; c'est le vice des vices, car il sert à cacher tous les autres. Paul en fait un péché capital (cf. Col. 3, 10), et non, comme dans l'Église de Rome, un péché véniel. Le diable, dit Jésus, est essentiellement menteur (Jean 8, 44). Le renoncement absolu au mensonge est non seulement la grande voie de la sanctification, mais encore celle de la confiance et de l'union des hommes entre eux. — Λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, « *que chacun parle avec vérité à son prochain.* » Paul revêt sa pensée d'une forme biblique, par une réminiscence de Zach. 8, 16, et, comme il s'adresse à des chrétiens, il appuie son précepte d'une considération propre à relever la gravité du précepte, en indiquant d'un mot tout ce qu'il y a de répugnant et d'énorme dans une conduite opposée. — ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη (cf. Rom. 12, 5), « *car* (ὅτι, « attendu que, parce que, car. » Voy. 2, 18) *nous sommes réciproquement les membres les uns des autres.* » Le mensonge est toujours odieux ; mais il s'aggrave encore par l'intimité des relations. Mentir à un chrétien, à un frère ! c'est introduire un élément de dissolution dans le corps même de Christ.

ỹ 26[1]. Ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε est une réminiscence

[1] Bibliographie : *Zyro* dans Stud. u. krit. 1841, p. 681.

du Ps. 4, 5, conforme aux LXX (cont. *Bèze, Kop.*). Paul exprime sa pensée par une forme biblique qui lui vient à la mémoire[1]. Ces mots signifient littéralement « *Mettez-vous en colère et ne péchez point,* » c.-à-d. ne vous abandonnez pas aux actes répréhensibles auxquels la colère porte. Il semble au premier coup d'œil que si Paul ne commande pas la colère, au moins il l'autorise. Plusieurs commentateurs (*Théod.*, *Ambros.*, *Calvin*, *Matthies, De Wette*, *Schenkel, Braune, Winer*, Gr. p. 242), partageant plus ou moins cette impression, ont pensé qu'effectivement l'impératif indiquait ici *la permission* (imperativus permissivus. Jér. 10, 26), attendu que toute colère n'est pas illégitime : il y a aussi une sainte colère ; c'est une juste indignation qui nous saisit à la vue de quelque chose d'injuste ou de pervers (cf. Marc 3, 5. ὀργὴ θεοῦ, Rom. 1, 18, etc.). Paul aurait en vue une colère légitime ; mais comme l'homme qui ressent une colère même légitime, court le risque que le péché

[1] Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le sens de l'original hébreu. Le verbe רגז se dit d'une violente émotion et peut s'appliquer, soit à l'émotion de la peur, de là *trembler,* soit à celle de la colère, de là, *se mettre en colère*, *se fâcher*. David dans ce Psaume s'adresse à ses ennemis : « Sachez, leur dit-il, que l'Éternel s'est choisi son saint : « l'Éternel entend quand je l'invoque. » En conséquence, il les somme de mettre fin à leur inimitié et de venir à résipiscence : « *Tremblez et ne « péchez point :* faites vos réflexions au dedans de vous sur votre cou- « che, puis taisez-vous (= cessez de murmurer). Offrez des sacrifices de « justice et confiez-vous en l'Éternel » (*Harless*, *B.-Crus.*, *Ewald, Bleek*). D'autres (*Hengst.*, *Hitzig*) et en particulier les LXX, ont pensé qu'il s'agissait de l'émotion de la colère (ὀργίζεσθε) causée aux ennemis de David par la pensée qu'il est le saint de Dieu, celui que Dieu exauce. « Sachez que l'Éternel s'est choisi son saint : l'Éternel entend quand je « l'invoque. *Mettez-vous en colère, mais ne péchez point* (ne vous aban- « donnez pas aux actes répréhensibles qu'elle excite ou conseille). « Faites vos réflexions au dedans de vous sur votre couche, puis taisez- « vous (c.-à-d. apaisez-vous). Offrez des sacrifices de justice et confiez- « vous en l'Éternel. » Par cet impératif : « Mettez-vous en colère, » David montre qu'il prévoit leur irritation, non qu'il l'approuve, mais il la signale, pour passer par là-dessus et aller directement au principal : « Ne péchez point et revenez à résipiscence. »

vienne s'y mêler, Paul aurait eu soin d'ajouter un avertissement. De là, « *Mettez-vous en colère*, soit ; *mais ne péchez point.* » Καὶ est adversatif, Jean 7, 30. 1 Thess. 2, 18. — *Harless* va plus loin. « Paul en disant : « *Mettez-vous en colère,* » autorise la colère ; mais pas toute colère, car il ajoute « *et ne péchez point,* » pour indiquer qu'il n'autorise que la colère qui ne renferme en soi aucun principe de péché ; » ce qui reviendrait à dire : « Mettez-vous en colère, mais de la colère qui est sans péché ; mettez-vous en colère de la vraie manière. » Paul attaquerait le vice chez les païens, non en blâmant directement la colère, mais en recommandant la sainte colère (voy. cont. Harless, *Zyro*, p. 686. 688). Le contexte n'est pas favorable à ce point de vue. « D'abord on ne voit pas d'où aurait pu venir à l'apô-« tre l'idée de parler de cette colère sainte dans une énu-« mération des péchés qui ont cours chez les païens, et aux-« quels les chrétiens doivent renoncer ; le sujet, en soi, « serait étrange à cette place. Ensuite cette double recom-« mandation : « Que le soleil ne se couche point sur votre « irritation, » et : « Ne donnez pas prise au diable, » « donne aussitôt l'idée qu'il ne s'agit point d'une colère « bonne en soi » (*Monod*).

Il s'agit bien ici de la colère proprement dite, de ce péché que Paul réprouve plus loin, ỳ 31 (καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν), de sorte que l'impératif ὀργίζεσθε ne saurait exprimer ni un ordre ni une permission. Il ne saurait être question non plus d'une concession faite à la faiblesse humaine, ce qui serait un amoindrissement de l'idéal moral et une contradiction avec le ỳ 31. Paul pose le cas où la colère s'est produite, pour commander qu'on ne se laisse pas aller aux actes répréhensibles qu'elle engendre. « *Mettez-vous en colère et ne péchez point,* » est une manière de dire : *Êtes-vous en colère* ou *si vous êtes en colère ne péchez point* (= ὀργιζόμενοι μὴ ἁμαρτάνετε), réprimez votre colère : « *Que*

le soleil ne se couche point sur votre irritation. » Les commentateurs ne s'y sont pas trompés, et c'est ainsi que la plupart d'entre eux entendent la pensée de Paul (*Chrys.*, *Ecum.*, *Bucer*, *Bullinger*, *Bèze*, *Grotius*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Bengel*, *Wolf*, *Storr*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Holzhaus.*, *Rück.*, *Meier*, *Olshausen*, *B.-Crusius*, *Zyro*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*, etc.). Seulement, la grande difficulté consiste à savoir comment, au point de vue du langage, on arrive à cette interprétation : là-dessus les opinions divergent.

Les uns considèrent ὀργίζεσθε comme interrogatif : « *Êtes-vous en colère? ne péchez point.* (*Bèze, Grot.:* irascimini? at ne peccate. Cf. 1 Cor. 7, 21 : Δοῦλος ἐκλήθης; μή σοι μελέτω Jaq. 5, 12. 14). Mais il est évident que Paul ne demande pas si l'on est ou si l'on n'est pas en colère; il pose qu'on est en colère, et la forme est purement logique (= si vous êtes en colère, etc.), comme dans les exemples allégués. *Wolf*, *Rosenm.* l'ont senti et traduisent : « *Vous êtes en colère; ne péchez point.* » C'est l'explication la plus simple; malheureusement, dans cette seconde manière, comme dans la première, καὶ ne se justifie pas. — La plupart (*Estius*, *Kop.*, *Storr*, *Flatt*, *Holzh.*, *Rück.*, *Meier*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Zyro*, *Bleek*, *Monod*) voient ici une sorte d'hébraïsme. Lorsque deux impératifs sont liés entre eux par καὶ, le premier a le sens conditionnel : Gén. 42, 18 : « Faites ceci et vivez, » c.-à-d. si vous faites ceci vous vivrez. Amos 5, 4. 6. Prov. 4, 4. Baruch 2, 21. Ésaïe 8, 9 : « Formez des projets et ils seront anéantis; donnez des ordres et ils seront sans effet. » Cf. Jean 2, 19. 7, 12. Cette observation ne résout pas la difficulté. S'il est vrai que dans ces exemples le premier impératif a le sens *conditionnel*, il faut ajouter que le second impératif, par contre, exprime la *conséquence*, ce qui arrivera ; or ce n'est pas le cas dans notre passage. L'analogie n'existe réellement pas. Si on voulait la suivre, il faudrait traduire : « *Si vous êtes en colère, vous ne pécherez pas* : »

ce qui est impossible (voy. *Harless*, p. 432. *Meyer*, p. 228. *Winer*, Gr. p. 292). — *Meyer* se rapproche de *Bengel*, et, s'appuyant de sa remarque : « Sæpe vis modi cadit super partem duntaxat sermonis, » Jér. 10, 24 (cf. Ésaïe 12, 1. Matth. 15, 25), il pense que la *vis modi*, c.-à-d. l'idée essentielle tombe sur le second impératif (cf. Jean 1, 47. 7, 52) : « *Mettez-vous en colère et ne péchez point.* » Paul « ne défend pas le ὀργίζεσθαι en soi, — et il ne le pouvait, « puisqu'il y a aussi une sainte colère, qui est le « *calcar* « *virtutis* » (Sénèq. de ira, 3, 3), comme il y a une colère « divine ; mais il défend le ὀργίζεσθαι καὶ ἁμαρτάνειν, c.-à-d. « la colère qui porte à des actes répréhensibles. » Cela revient à l'*imperativus permissivus*, et donne lieu à la même objection. — Au fait, la difficulté n'est pas encore résolue d'une manière satisfaisante. Quoi qu'on fasse, il y aura dans ces mots de Paul quelque chose d'embarassant. La colère figurant ici parmi les vices des païens, dont Paul demande aux chrétiens de se dépouiller, on devait s'attendre à ce qu'il dît d'une manière directe et positive : μὴ ὀργίζεσθε. Mais voilà qu'une réminiscence se présente à son esprit, elle lui sourit, et, au lieu d'exprimer sa pensée librement et dans son langage propre, il l'enveloppe dans cette citation, qui a le mérite d'être une parole biblique, mais qui a le défaut de ne pas la rendre avec la clarté désirable, car cet impératif ὀργίζεσθε, qui se comprend dans l'original, sans qu'il soit question de commander, ni d'approuver la colère, fait précisément difficulté ici, où la position n'est pas identique. En conséquence, il faut se garder de presser la forme, une fois qu'il est démontré qu'en la pressant on fausserait la pensée de Paul ; il ne faut considérer cet impératif que comme une manière de poser devant ses lecteurs le cas où la colère s'est produite, pour leur commander d'y résister et de la réprimer. La forme ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε revient à ὀργιζόμενοι, μὴ ἁμαρτάνετε.

Paul ne se borne pas à commander qu'on s'abstienne des

faits répréhensibles qu'enfante la colère, il veut qu'on la réprime et qu'en aucun cas elle ne dépasse la fin du jour: ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν, « *que le soleil ne se couche point sur votre colère*[1]. » Rien de plus pratique. Cette parole est devenue proverbiale. L'image appartient à Paul comme l'idée ; elle n'est point empruntée à Deut. 24, 13. 15 (cont. *Flatt*, *B.-Crus.*[2]). Παροργίζειν ἐπί τινι, *irriter, mettre en colère contre quelqu'un, exaspérer* (voy. 6, 4). D'où παροργισμός, inusité chez les auteurs profanes, signifie *la colère,* un mouvement, un accès de colère. 1 Rois, 15, 30. Jér. 21, 5: μετὰ θυμοῦ καὶ ὀργῆς καὶ παροργισμοῦ. Παροργισμοί, des mouvements, des accès de colère, 2 Rois 23, 26. Neh. 9, 18[3].

[1] Polycarpe, dans son épître aux Philippiens, c. 12, leur dit, qu'« il les croit bien instruits dans les saintes lettres, » et il ajoute, « ut his scripturis dictum est: *Irascimini et nolite peccare,* » et « *sol non occidat super iracundiam vestram.* » *Schwegler* (Nachapost. Zeitalter III, p. 392) pense que cette citation n'est pas tirée de l'épître aux Éphésiens, mais d'une autre source, antérieure à cette épître, vraisemblablement de l'évangile aux Hébreux, attendu qu'il sépare les deux parties de la citation par un *et* qu'il n'a pu emprunter à l'épître aux Éphésiens — et que cette citation est introduite par la formule « *ut his scripturis dictum est,* » qui, au temps de Polycarpe, était absolument sans exemple pour les citations du N. Testament. — Cette explication est fort vraisemblable, puisque nous savons par une autre citation de l'ép. de Polycarpe qu'il connaissait l'épître aux Éphésiens. Il est vrai que dans ce temps-là, on ne citait guère les écrits du N. T. comme « *sacræ litteræ,* » et que la formule *ὡς γέγραπται* n'était usitée qu'en parlant de l'A. T.., sauf un exemple dans Barnabas 4. Mais comme le passage de l'ép. aux Éphésiens commence par une parole tirée de l'A. T. (« irascimini et nolite peccare »), on peut croire que c'est ce qui a provoqué la formule « *ut his scripturis dictum est,* » et que, comme Polycarpe, prenait cette parole dans l'épître de Paul, il y a ajouté la suite en se servant de *et* (et sol non occidat super iracundiam vestram).

[2] Il s'agit là d'un homme à qui on rend son manteau, *avant que le soleil se couche* — et d'un ouvrier à qui l'on donne son salaire *avant le coucher du soleil,* parce qu'il est pauvre et en a besoin. Cela ne peut pas avoir suggéré à Paul l'image dont il revêt sa pensée.

[3] On a rapproché cette parole de Paul d'une coutume des Pythagoriciens: *εἴποτε προαχθεῖεν εἰς λοιδορίας ὑπ' ὀργῆς, πρὶν ἢ τὸν ἥλιον*

ỳ 27. Ce n'est pas tout : μηδὲ * δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ. La différence entre μήτε et μηδὲ est une légère nuance : avec μήτε la proposition se présente comme une seconde considération qui surgit à ce moment dans l'esprit de Paul et qu'il ajoute à la première par la copule (μὴ... μήτε, ne pas — et ne pas, ni) = « que le soleil ne se couche pas sur votre colère, et ne donnez pas... » Dans le second cas, c'est une considération nouvelle que Paul introduit et même relève par δέ (μὴ... μηδὲ = ne... pas — non plus, ne pas même. Matth. 6, 25. Act. 13, 8. Ap. 12, 8) = « Que le soleil ne se couche pas sur votre colère, ne donnez pas non plus, ou ne donnez pas même... » (voy. *Fritzsche*, Comm. Marc, p. 157. *Winer*, Gr. p. 457). — ὁ διάβολος désigne, par le fait de l'article, un personnage déterminé, *le diable*, l'Esprit du mal (voy. 6, 1). Plusieurs (*Érasme*, traduction : calomniator. *Luth.*, *Morus*, *Seml.*, *Michael.*, *Rosenm.*, *Flatt*) préfèrent traduire « le Calomniateur, » c.-à-d. les calomniateurs (subst. sing. collectif), et entendent par là ces païens ennemis toujours prêts à calomnier les chrétiens, et qui ne manqueront pas de prendre occasion de cette colère et de ces faits répréhensibles pour décrier la foi chrétienne. Cette interprétation est contraire à l'usage constant des écrivains du N. T., chez lesquels ὁ διάβολος est une expression courante qui désigne toujours « le diable. »

διδόναι τόπον (= dare locum), pp. céder la place à quelqu'un, Luc 14, 9 ; céder le terrain, Jug. 20, 26. — Comme souvent on donne, on cède la place à quelqu'un pour qu'il agisse, διδόναι τόπον a signifié « *laisser faire, laisser agir.* »

δῦναι, τὰς δεξιὰς ἐμβαλόντες ἀλλήλοις καὶ ἀσπασάμενοι διελύοντο, Plut. de amore frat., 17. Paul ne parle pas de considération parce que cela ne rentre pas dans son sujet; mais il est certain que, dans l'application, là où la colère est domptée, la réconciliation doit suivre.

* *Elz.:* μήτε, d'après des Minn. Leçon rejetée unanimement par les critiques et par les exégètes.

Sir. 38, 12 : ἰατρῷ δὸς τόπον, donne la place au médecin, c.-à-d. laisse faire le médecin (opp. à éloigne-le de toi); 13, 22 : si le pauvre parle sensément (οὐκ ἐδόθη αὐτῷ τόπος), on ne le laisse pas faire. — Puis τόπος a signifié figurément le lieu ou la place pour faire quelque chose, c.-à-d. l'occasion, le moyen ; Sir. 4, 5 : ne lui donne pas l'occasion (μὴ δὸς τόπον) de te maudir. Sap. 12, 20 : δοὺς χρόνον καὶ τόπον δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας, donne-leur le temps ou l'occasion, ou le moyen de se détourner de leur méchanceté. Clem.-R. 1 Cor. 7 : μετανοίας τόπον ἔδωκε, Dieu a donné l'occasion, le moyen de se repentir à ceux qui veulent se convertir à lui (Ignace, ep. Philadelph. 2 : ἔχειν τόπον, avoir l'occasion, trouver le moyen. Act. 25, 16 ; τόπον λαμβάνω, on me donne l'occasion, on me fournit le moyen). De là μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ, « *ne donnez pas non plus*, ou *ne donnez pas même au diable l'occasion d'agir*, » c.-à-d. ne lui fournissez pas l'occasion, le moyen d'agir ; ne lui donnez pas prise sur vous. Qu'est-ce que Paul entend par là ? — Il a dit : « *Êtes-vous en colère, ne péchez point*, » c.-à-d. ne vous laissez pas aller aux actes répréhensibles que la colère enfante. Paul suit une marche régressive dans son exhortation : il envisage tout de suite les conséquences les plus graves, les voies de fait, et défend de s'y abandonner. — Bien mieux ! il veut qu'on réprime sa colère : « *Que le soleil ne se couche point sur votre colère.* » — Ce n'est pas tout : Dès l'abord, la colère trouble ; de mauvaises pensées surgissent, c.-à-d. que *la tentation* de passer aux faits va s'accentuant dans notre cœur. Cette animosité, ce ressentiment passionné qu'on rumine est une prise donnée sur nous à l'esprit du mal, une occasion à lui offerte d'envahir notre cœur, c.-à-d., d'après le langage du temps, d' « *entrer en nous* » (εἰςέρχεσθαι, Luc 22, 3. Jean 13, 27), de s'installer en maître dans notre cœur. Aussi Paul ajoute-t-il : « ne donnez pas même prise au diable, ne lui donnez pas l'occasion d'envahir votre cœur. » Il

y a ainsi un *climax descendens* dans l'avertissement : ne passez pas aux voies de fait; qu'avant la fin du jour votre colère soit apaisée; ne donnez pas même prise au diable (voy. sur le diable, Éph. 6, 11).

ỳ 28. Ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω : Κλέπτειν, *voler*, *dérober*, comme Ex. 20, 15 : οὐ κλέψεις. Rien n'autorise à affaiblir le sens du mot en l'étendant à toute espèce de fraude et d'indélicatesse (*Calvin*, *Estius*, *Holzh.*, etc.). Cette extension a sa légitimité en soi, sans doute; mais pour le moment Paul parle du *vol* proprement dit, comme cela ressort de ταῖς χερσὶν qui suit. Ὁ κλέπτων n'est pas pour le passé = ὁ κλέψας, « celui qui a dérobé » (*Luth.*, *Grot.*, *Wolf*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, etc.); c'est d'abord le participe présent, et plusieurs (*Rückert*, *Matthies*, *Baum.-Crus.*, *Meyer*, *Bleek*, *Schenkel*, *Braune*) s'attachent à ce sens = « que celui qui dérobe, ne dérobe plus. » « Comme il y avait, dit *Meyer*,, des *libertins* (1 Cor. 5, 1) dans l'Église apostolique, il y avait aussi des *voleurs*, et tous les essais qu'on a tentés pour adoucir l'idée sont aussi arbitraires qu'inutiles. » L'observation est raide; elle n'est pas absolument juste. L'existence de désordres de mœurs dans l'Église se comprend mieux, vu la tolérance des hommes, que celle du vol. Paul savait qu'il y avait malheureusement dans l'Église de Corinthe de l'immoralité chez un individu; savait-il qu'il y avait des voleurs parmi les chrétiens à qui il adresse son épître? Nous ne le croyons pas; c'est fort invraisemblable avec le caractère général de son épître. Ὁ κλέπτων n'est pas le participe présent, mais le participe imparfait (*Calvin*, *Bèze*, *Bengel*). Paul n'adresse point ici une admonestation à ses lecteurs, en les reprenant de vices existant sûrement au milieu d'eux (voy. ỳ 25). Il parle de la transformation qui doit se faire dans l'homme nouveau, et prenant à partie les vices qui déshonorent le monde païen, 1 Cor. 6, 10 (ses lecteurs étaient d'anciens païens), il déclare d'une manière générale que

les chrétiens doivent se dépouiller de tous ces vices. Il ne veut pas dire par là que ses lecteurs, qui sont devenus chrétiens, ne l'aient pas déjà fait, ce qui serait en soi fort invraisemblable, surtout quand il s'agit de vices aussi grossiers; il se borne à relever le changement radical qui doit se produire dans le chrétien; puis, c'est à ses lecteurs à voir s'ils sont en règle ou non (cont. *DeWette*, Comm. p. 91. Einl. p. 292. *Holzmann*, p. 274). Paul n'accuse pas, il relève le devoir (de même *Harless*). L'imparfait participe, « *que celui qui dérobait ne dérobe plus,* » est tout à fait en rapport avec cette situation et parfaitement en place.

Michaelis se demande pourquoi Paul ne parle pas de restitution. *Estius* avait déjà cherché à y répondre en disant que Paul ne la passe pas sous silence: « Continetur enim in eo quod dicit μηκέτι κλεπτέτω. Nam qui non restituit quum possit, is adhuc in furto, i. e. alienæ rei voluntaria detentione perseverat. » Ce n'est là qu'une subtilité. *Harless* fait remarquer avec raison « qu'il s'agit ici, non du *fait* d'un vol commis, mais du *vice* même et de ce qu'on doit faire quand on en est affecté. » Cette question, selon nous, est déplacée ici. On méconnaît le point de vue de Paul, qui parle uniquement de la transformation qui doit s'opérer dans l'homme nouveau, et ne traite pas la question du vol. C'est aussi la réponse que nous devons faire à l'observation de *DeW.*, qui reproche à l'auteur de l'épître de n'avoir pas stigmatisé le vol d'une manière convenable, c.-à-d. avec une rigueur vraiment apostolique; 5, 3. 1 Cor. 5, 11. 6, 9.

μᾶλλον δέ, « *mais plutôt* » : Le négatif μὴ κλεπτέτω ne suffit pas; il faut quelque chose de positif pour que la transformation soit réelle : c'est le travail. Le voleur fainéant doit être transformé en ouvrier laborieux : le pain gagné doit remplacer le pain volé. — Κοπιάτω, *qu'il travaille,* prenne de la peine, au lieu d'être lâche et fainéant. « Sæpe furtum et

otium sunt una » (*Beng.*). Κοπιᾷν se dit d'un travail pénible, fatiguant, « *travailler, prendre de la peine, se donner de la peine.* » — ἐργαζόμενος ταῖς ἰδίαις χερσὶν τὸ ἀγαθόν, *faisant de ses propres mains* (χερσὶν fait image : les mains qui servaient à voler, travaillant) *ce qui est bon*, honnête, moral, et et non plus ce qui est malhonnête, mauvais, comme le vol. — ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι, *afin qu'il ait de quoi donner* (μεταδιδόναι, *donner du sien*, se dit particulièrement des dons de la charité, Luc 3, 11. Rom. 12, 8. 1 Thess. 2, 8) *à celui qui est dans le besoin* (χρείαν ἔχειν, Marc 2, 25, 1 Jean 3, 17). — ἵνα, « *afin que,* » n'indique pas que le but de celui qui travaille soit uniquement de donner aux nécessiteux. Il travaille avant tout pour gagner honnêtement son pain (2 Thess. 3, 12. 1 Thess. 4, 11). Cela va tellement de soi que Paul n'en parle pas ; mais il désire présenter au converti un but plus élevé, qui met le comble à sa transformation : c'est la charité. Celui qui prenait pour soi le bien d'autrui est transformé en un homme qui prend du sien pour donner à autrui. C'est la guérison complète.

℣ 29. Πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, « *qu'aucune* (πᾶς-οὐ, 5, 5. πᾶς-μὴ, *Winer*, Gr. p. 161) *mauvaise parole ne sorte* (Matth. 16, 11. 18) *de votre bouche.* » — Σαπρὸς, ά, ὸν (R. σήπω, σαπῆναι), prop. *pourri, gâté*, etc. ; puis, d'une manière générale, « *mauvais* » (= πονηρός), c.-à-d. de mauvaise qualité, qui ne vaut rien pour l'usage (πᾶν ὃ μὴ τὴν ἰδίαν χρείαν πληροῖ, σαπρὸν λέγομεν, *Chrys.* hom. 4 in ep. ad. Tim.) est opposé à ἀγαθός, καλός, Matth. 7, 17. 12, 23. Luc 6, 43 : σαπρὸν δένδρον, un mauvais arbre, un arbre de mauvaise espèce. Καρπὸς σαπρὸς ou πονηρός, de mauvais fruits, des fruits de mauvaise qualité. Matth. 13, 48 en parlant du poisson : τὰ καλά, « le bon, » opp. τὰ σαπρά, « le mauvais, » c.-à-d. les poissons de mauvaise espèce, qui ne sont pas bons à manger. On voit par là que le sens et la valeur de σαπρὸς dépendent beaucoup du

contexte, dans lequel il se trouve (voy. *Kypke*, II, p. 297). Dans notre passage, λόγος σαπρὸς est opposé à λόγ. ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν et produisant χάριν τοῖς ἀκούουσιν; il désigne « une mauvaise parole, » non qu'il s'agisse d'une parole malhonnête, impure (cont. *Erasme, Bucer, Grot., Rosenm., Flatt*), attendu que Paul envisage ce point plus loin, à propos de l'impureté (5, 4); mais en ce sens qu'elle ne produit aucun bon fruit, et est sans profit pour ceux qui l'entendent. C'est une allusion à ces conversations frivoles qui ne sont remplies que de paroles oiseuses, de fadaises et de niaiseries, qui attestent l'absence de tout intérêt sérieux dans la vie. L'expression de « mauvaises paroles » ne rend pas bien la nuance de σαπρός; peut-être « parole oiseuse » (ἀργὸν ῥῆμα, Matth. 12, 36), « frivole, » s'en rapprocherait-elle davantage.

ἀλλὰ εἴ τις (λόγος) ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας (ἐστιν ὑμῖν), scil. ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν ἐκπορευέσθω, « *mais si vous avez quelque bonne parole pour l'édification*, c.-à-d. *propre à édifier, qu'elle sorte de votre bouche*, » dites-la. Ἀγαθὸς εἰς ou πρὸς (Plat. Rép. 7, p. 522, A), « bon pour, propre à » (voy. *Kypke*, II, p. 298). — Cette construction est irréprochable grammaticalement; mais il nous semble que λόγος σαπρὸς appelle par opposition λόγος ἀγαθός, de sorte que nous préférons traduire : « *mais si vous avez quelque bonne parole* (opp. à λόγ. σαπρός) *pour l'édification...* » (πρὸς οἰκοδομὴν, voy. Rom. 15, 2), ce qui revient au fond à « propre à l'édification; » mais l'opposition est mieux accentuée. — πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, n'est pas, par hypallage, pour πρὸς τὴν χρείαν τῆς οἰκοδομῆς (*Bèze*), ni pour πρὸς οἰκοδομὴν τῶν χρείαν ἐχόντων (*Rück., Olsh.*); mais signifie simplement (gén. obj.) « *pour l'édification du besoin*, » c.-à-d. que réclame le besoin présent. L'à-propos ajoute à la parole un grand prix (Prov. 25, 11); il la rend plus utile et profitable, parce qu'elle répond au besoin présent : c'est alors un bien fait à ceux qui

l'entendent, comme Paul le dit : ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν, « *afin qu'elle* (cette parole) *donne*, c.-à-d. procure *une grâce à ceux qui l'entendent* » (οἱ ἀκούοντες, cf. 1 Tim. 4, 16), qu'elle soit bienfaisante pour eux, leur fasse du bien dans la circonstance présente (*Calvin*, *Bèze*, *Estius*, *Grot.*, *Bengel*, *Morus*, *Flatt*, *Harless*, *Olsh.*, *DeWette*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*). D'autres (*Pélage*, *Théod.*: ἵνα φανῇ δεκτὸς τοῖς ἀκούουσιν. *Luth.*, *Bucer*, *Corn-L.*, *Semler*, *Wolf*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Rückert*, *Matthies*, *Meier*, *B.-Crus.*) traduisent : « *afin qu'elle procure une grâce*, c.-à-d. un agrément, un plaisir (afferat gratiam seu voluptatem) *à ceux qui l'entendent,* » qu'elle leur soit agréable, leur fasse plaisir (ut gratus sit audientibus). Mais ce n'est point assez dire, quand il s'agit d'une parole πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας. D'autre part, c'est aller trop loin (*Monod*) que d'entendre χάρις, comme χάρισμα (Rom. 1, 11), dans le sens spécial d'un don divin et spirituel, ce qui est étranger au contexte, qui a en vue ce qui se passe dans les entretiens familiers entre chrétiens. D'ailleurs il faudrait τινα (Rom. 1, 11).

℣ 30. Καὶ annonce une nouvelle considération que Paul ajoute à l'appui de sa recommandation. Il faut se garder de la séparer par un point (*Lachm.*, *Tisch.*) de ce qui précède. — μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, « *et n'affligez pas* — par des λόγοις σαπροῖς — *l'Esprit-Saint de Dieu.* » Λυπεῖν, prop. faire de la peine, causer de la douleur (morale), *affliger*, *contrister*, *chagriner* (λυπεῖσθαι, opp. χαίρειν) quelquefois dans un sens intensif, *froisser*, *irriter*, 1 Sam. 29, 4. 2 Rois 13, 19. Esth. 1, 12. Ésaïe 8, 21 [1]). Il ne signifie jamais « *chasser* » (*Estius*, *Hammond*). Paul dit « *l'Esprit-*

[1] On a rapproché de notre passage Ésaïe 63, 10 : « mais ils ont été rebelles, ils ont contristé (= וְעִצְּבוּ) l'esprit de sa sainteté, c.-à-d. son esprit saint, et il est devenu leur ennemi ; lui-même leur a fait la guerre. » Les LXX ont donné à וְעִצְּבוּ le sens intensif d'*irriter* : *καὶ*

Saint » pour faire sentir qu'étant *Saint*, il répugne à ces paroles profanes et mondaines, et il ajoute — ce qu'il ne fait pas d'ordinaire — « *de Dieu*, » pour mieux accentuer le respect qu'on en doit avoir. Il relève la gravité du fait, en ajoutant : ἐν ᾧ (scil. πνεύματι) ἐσφραγίσθητε, non « *par lequel* » (*Corn-L.*), ni « *dans lequel*, » c.-à-d. dans la communion duquel (*Braune*); mais « *duquel vous avez été scellés* » (σφραγίζειν, voy. 1, 13), c.-à-d. du sceau duquel vous avez été marqués. L'Esprit-Saint ne nous scelle pas ; il est lui-même le sceau : c'est Dieu qui nous scelle, c.-à-d. nous marque du sceau de son Esprit (2 Cor. 1, 22 : θεὸς, ὁ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Gal. 4, 6). Le Saint-Esprit donné de Dieu (Rom. 5, 6) à celui qui a la foi en Jésus-Christ (Gal. 3, 11) lui met au cœur l'assurance, le témoignage qu'il est un enfant, un fils de Dieu (voy. Rom. 8, 14. 16. Gal. 4, 2), partant héritier de la Vie éternelle (Rom. 8, 16. Gal. 4, 7). C'est le sceau, c.-à-d. la marque d'authenticité mise à sa conversion, les arrhes de la κληρονομία future (Éph. 1, 14). — εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως, non « *jusqu'au jour* » (*Estius*, *Rosenm.*, *Rückert*, *Olsh*), mais « *pour* (εἰς, voy. 1, 10) *le jour de la délivrance*, » qui est le jour où le chrétien sera mis en possession du bonheur éternel (voy. 1, 14). Ainsi « affliger l'Esprit-Saint de Dieu, » par des λόγοις σαπροῖς, est chose grave, ce serait attenter à ce qui fait notre assurance du salut.

Mais qu'est-ce que Paul entend par « affliger le Saint-Esprit de Dieu ? » — Un grand nombre de commentateurs (*Jérôme*, *Ambros.*, *Calvin*, *Harless*, *Braune*, *Monod*) pensent qu'il s'agit ici du Saint-Esprit objectif, de la troisième

παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ, ce qui est dans l'esprit du contexte. Quant à l'expression « ils ont contristé l'esprit de sa sainteté, » elle revient trop clairement à dire « ils ont contristé Dieu, » pour que nous puissions croire que la parole de Paul soit une réminiscence de ce passage.

personne de la Trinité. L'argument unique, mais décisif à leurs yeux, c'est l'expression même de λυπεῖν, « affliger, contrister : » « Elle prouve, dit *Monod*, que le Saint-Esprit est une personne vivante. » *Braune* ajoute encore que « cette désignation si complète, « l'Esprit-Saint de Dieu, » oblige à reconnaître la réalité objective et la personnalité de l'Esprit-Saint ; » mais ce second détail nous paraît sans valeur : nous avons montré quelle est la raison de cette appellation insolite. Nous revenons donc à l'argument véritable, et nous nous demandons quelle est, dans ce cas, la pensée de l'apôtre, car, il faut le reconnaître, l'expression « affliger ou contrister le Saint-Esprit de Dieu » est une expression fort singulière.

Cependant, quelques commentateurs (*Braune*, *Monod*) n'en sont pas frappés, attendu qu'à leur sens, ce λυπεῖν τὸ πν. ἅγιον τ. θεοῦ exprime *une affliction réelle* causée à la personne du Saint-Esprit. « Cette expression, dit *Monod*, prouve « que cet Esprit — qui est « l'Esprit de Christ » et « Christ « en nous » — habite dans notre cœur, non en hôte étran- « ger et indifférent, froidement élevé au-dessus de toutes « les sensations de l'humanité, mais en ami qui s'est appro- « ché de nous pour nous approcher de lui et qui connaît « quelque chose de nos alternatives de joie et de douleur « [Paul parle seulement *d'être affecté douloureusement par* « *nos mauvaises paroles*]. Jusqu'où va cette participation ? « — Nous n'osons le dire, et nous nous en tenons aux « expressions de notre texte, sans les presser davantage, de « peur de tomber dans l'anthropomorphisme. » (De même *Braune*). Ainsi pour expliquer une expression difficile et justifier l'interprétation qu'on en donne, on improvise toute une théorie religieuse, sans même examiner si elle concorde ou non avec les autres données de l'Écriture. Le procédé est dangereux. Voilà, en effet, tout un *rôle mystique* attribué au Saint-Esprit, lequel est inconnu à l'enseignement

de l'Écriture et n'est point justifié par l'expérience chrétienne. Ce rôle mystique appartient à Dieu et à Christ, non au Saint-Esprit. Il semble que Monod l'ait senti quand il introduit la remarque : « cet Esprit, qui est l'Esprit de Christ et Christ en nous, » remarque qui, bien loin d'éclaircir le passage, ne fait qu'ajouter à la confusion.

Les autres commentateurs (*Pél.*, *Jér.*, *Ambros.*, *Calvin*, *Bucer*, *Corn.-L.*, *Flatt*, *Harless*, *Olshaus.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Schenkel*), frappés de la singularité de l'expression, pensent que c'est un anthropomorphisme. « Ne contristez pas le Saint-Esprit de Dieu, » revient en réalité à dire : « N'offensez pas le Saint-Esprit de Dieu. » *Calvin :* « Puisque le « Saint-Esprit habite en nous, il faut que toutes les parties, « tant de nos âmes que de nos corps, lui soient consa- « crées. Que si nous nous abandonnons à quelque vilenie « et ordure, déjà nous le chassons (par manière de dire) « hors de son logis. Pour exprimer ceci plus familièrement, « Paul attribue des affections humaines au Saint-Esprit, à « savoir joie et tristesse. Mettez peine, dit-il, que le Saint- « Esprit habite volontiers et alaigrement en vous, comme « en un domicile plaisant et agréable : et ne lui donnez « aucune occasion de se contrister. » — Pour celui qui n'est pas racheté, le péché est une transgression de la loi (Rom. 4, 15); pour le racheté, c'est une offense au Saint-Esprit qui habite maintenant dans son cœur et dont il est le Temple (1 Cor. 3, 16. Cf. Éph. 2, 22. *Harless*). Dans ce cas, on peut remarquer que l'argument fondamental que l'on allègue pour voir ici la personne du Saint-Esprit a disparu, puisque l'expression même de « contrister, » sur laquelle on s'appuyait, n'est plus qu'une manière humaine de dire « offenser. » On comprend que *Monod* ait dit : « Nous n'oserions pas nous joindre à saint Jérôme et à « saint Ambroise, suivis par *Harless*, qui trouvent de l'an- « thropomorphisme dans le langage même de saint Paul. »

— Ce n'est pas tout ; on est en droit de se demander ce qui a pu provoquer un semblable anthropomorphisme. Comment Paul parle-t-il de l'impression faite sur la personne du Saint-Esprit par ces mauvaises paroles, comme d'une *peine*, d'une *tristesse* qui lui est causée, plutôt que comme d'une offense faite à sa personne ou une désobéissance ? Plus l'expression est extraordinaire en soi et inusitée, plus elle doit avoir sa raison d'être, et avoir été appelée par le fond même des choses. En général, ces commentateurs ne se préoccupent pas de cette question ; toutefois *Harless* en a compris l'importance et il cherche à la résoudre. Si Paul préfère la forme imagée et humaine, « *ne contristez pas* » à celle de « *n'offensez pas le Saint-Esprit de Dieu,* » c'est pour faire sentir à ses lecteurs que cette offense est au fond une atteinte portée à l'amour de Dieu, qui est le fondement même de la communion avec lui. Nous ne contristons que ceux qui nous aiment. Mais alors il fallait dire : « Ne contristez pas Dieu, » puisque c'est l'amour de Dieu qui est atteint et froissé, et non « ne contristez pas le Saint-Esprit de Dieu, » surtout quand on désigne « le Saint-Esprit » par « *le Saint-Esprit de Dieu,* » qui le distingue bien de Dieu.

En poursuivant ce point de vue, on se demande *en qui* la personne du Saint-Esprit se trouve contristée ou offensée. La réponse n'est pas douteuse, c'est dans le chrétien même qui profère ces mauvaises paroles et en qui le Saint-Esprit habite, qui est le temple du Saint-Esprit (*Ambros.*, *Calvin*, *Harless*, *Meyer*, *Monod*, etc.), non dans les auditeurs qui ne les profèrent pas et même les réprouvent. On s'est encore demandé si cette exhortation (μὴ λυπεῖτε) à s'abstenir de semblables propos, laquelle est toute personnelle à celui qui les profère, doit être envisagée comme *un appel adressé à son cœur*, en lui faisant sentir qu'en *contristant le Saint-Esprit*, à qui il est tant redevable, il se montrerait ingrat (*Olsh.*, *Meyer*, *Schenkel*) ; ou une *menace* de voir le Saint-Esprit

dont il a été scellé s'éloigner de lui et quitter cette demeure, ce qui compromettrait son bonheur éternel (*Ambros.*, *Harless*); ou tous les deux à la fois, appel au cœur et menace (*Braune*). « Le motif d'amour est clairement énoncé, le motif de crainte n'est qu'obscurément indiqué » (*Monod*). Tout cela ne paraît pas conforme au contexte.

Nous croyons que τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ doit être entendu subjectivement (de même *Rückert*, *Meyer*, *De Wette*, *Bleek*. — *Hofmann* en parle tantôt au point de vue subjectif, p. 197, tantôt au point de vue objectif, p. 198). 1° Si, au lieu de s'arrêter à μὴ λυπεῖτε τὸ πν. τὸ ἅγ. τ. θεοῦ, on poursuit la pensée de Paul tout entière, on trouve qu'il dit lui-même que ce πν. ἅγ. θεοῦ, c'est « *l'Esprit, duquel* (Paul ne dit pas « par lequel ») *vous avez été scellés* : » l'Esprit est lui-même le sceau. Il en résulte que cet Esprit ne saurait être une personne vivante (cont. *Monod*), mais doit être quelque chose de subjectif, et cela est confirmé Éph. 1, 13, où cet Esprit est appelé τὸ πνεῦμα τ. ἐπαγγελίας τὸ ἅγιον (voy. 1, 13). Or le Saint-Esprit qui *a été donné* au chrétien, lorsqu'il a eu foi (Rom. 5, 6. Éph. 1, 13 : καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε), c'est cet esprit divin, religieux, moral, qui, passant de Dieu dans son cœur (δοθέντες), est devenu l'esprit qui l'anime actuellement; principe nouveau, régénérateur, auquel il doit le renouvellement de ses sentiments et de ses pensées, ensuite duquel une transformation s'est faite en lui, si bien qu'il est devenu un homme nouveau. Cet esprit, *qui témoigne à son cœur qu'il est fils, enfant de Dieu* (Rom. 8, 16), qui est le *sceau* divin, la marque authentique de sa conversion, partant les *arrhes* de son bonheur à venir (voy. Éph. 1, 13) est une possession subjective du chrétien. 2° Le ỳ 30 est une seconde considération que Paul présente à l'appui de sa recommandation, πᾶς λόγος σαπρὸς... etc. Elle se relie immédiatement par καὶ à la considération précédente, avec laquelle elle se trouve en rapport. Après avoir invité ses

lecteurs à *la bonne parole*, par la mention de son *effet bienfaisant* sur ceux qui l'entendent (ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν), Paul ajoute (καὶ), pour détourner de *la mauvaise parole*, la mention de son *effet pénible* sur les sentiments religieux des auditeurs. Ces deux considérations se suivent et se relient très bien : le principe en est le même, c'est l'intérêt religieux des uns et des autres, de sorte que le contexte est excellent. Dans le point de vue précédent, au contraire, les deux considérations sont indépendantes, sans aucune relation entre elles : la première repose bien sur l'intérêt religieux et l'amour fraternel ; mais la seconde est d'un ordre différent ; elle est entièrement personnelle au chrétien qui prononce les paroles, et se tire de ses rapports avec la personne du Saint-Esprit, qu'il serait indigne de lui ou redoutable à lui de froisser. Ces deux considérations ainsi comprises ne vont pas bien ensemble, de sorte que le contexte nous reporte au point de vue subjectif. 3° Enfin on a vu combien il est difficile dans le point de vue précédent de s'expliquer l'expression « *contrister le Saint-Esprit*; » il faut y voir un anthropomorphisme pour dire « offenser, » et l'on ne sait comment Paul a été poussé à cet anthropomorphisme. Il n'en est pas de même dans le point de vue subjectif. Cette expression λυπεῖν, *faire de la peine*, *affliger*, *contrister*, appliquée au Saint-Esprit donné au chrétien, c.-à-d. à ses sentiments religieux, n'a rien d'extraordinaire ; elle exprime l'impression que les mauvaises paroles doivent faire aux cœurs religieux. Elles ne causent pas proprement du scandale, parce que ces λόγοι σαπροὶ ne sont pas des paroles impures, grossières, etc.; mais au lieu de porter avec elles la joie de l'édification, comme les λόγοι ἀγαθοί, *elles font de la peine* et *contristent* les âmes chrétiennes. Le mot λυπεῖν nous paraît fort bien choisi pour peindre ce que des chrétiens doivent ressentir dans ces conversations où ces paroles frivoles, mondaines, oiseuses, sans sérieux, se rencontrent, en sorte que

la parole de Paul est fort juste, qui dit : « *Ne faites pas de la peine, ne contristez pas*, par de mauvaises paroles (σαπροῖς λόγοις), *le Saint-Esprit de Dieu,* » ces sentiments nouveaux, religieux des chrétiens qui vous entendent : ce qui est grave, puisque c'est *le sceau dont vous avez été marqués pour le jour de la délivrance.* On doit craindre de travailler à affaiblir chez les autres et en soi, par ces conversations frivoles, qui témoignent d'un manque de sérieux dans les pensées, ce qui est la marque authentique de notre foi, les arrhes du bonheur éternel qui doit nous advenir au dernier jour.

℣ 31. Vient une énumération sommaire de différents péchés, expression de l'inimitié des hommes entre eux, dont le chrétien doit se défaire (℣ 31), pour revêtir les vertus contraires (℣ 32). De là, Paul s'élève au principe fondamental de l'amour qui va jusqu'au sacrifice de soi-même (5, 1. 2).

L'énumération des péchés suit un ordre génétique. Πᾶσα πικρία : Πᾶσα, relié immédiatement à πικρία, doit qualifier tous les substantifs suivants. — Πικρία (R. πικρός, opp. γλυκύς), pp. *amertume*, fig. *amertume, aigreur* (cf. πικραίνεσθαι, Col. 3, 19) est un sentiment intérieur, amenant souvent la colère. — καὶ θυμὸς καὶ ὀργή : θυμὸς se dit particulièrement d'un sentiment d'irritation qui éclate (κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ, Sir. 48, 10. ὁ θυμὸς τῆς ὀργῆς, Ap. 16, 19. 19, 15), *accès, mouvement* de colère, *emportement* (= excandescentia); tandis que ὀργὴ se dit plutôt d'un sentiment d'irritation prolongé et moins intense. Toutefois cette distinction se réduit souvent à une simple nuance, et θυμὸς se trouve ajouté à ὀργὴ ou ὀργὴ à θυμός (Rom. 2, 8. Jér. 7, 20 : ὀργὴ καὶ θυμός. Jér. 36, 7 : θυμὸς καὶ ὀργή) pour renforcer seulement l'idée (= « ira et vehemens quidem, » *Fritzsche*). — καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία, accompagnent souvent à leur tour la colère. Κραυγή, *cri, clameur*, Matth. 25, 6, etc. *vocifération, criailleries,*

Act. 23, 9. — Βλασφημεῖν (R. βλάπτειν φήμην), pp. offenser la réputation de quelqu'un, *injurier*, *diffamer*, *calomnier*, Rom. 3, 8. 14, 16, etc. D'où βλασφημία, pp. *paroles* ou *propos injurieux*, *diffamation*, etc. Col. 3. 8. 1 Tim. 6, 4. Jud. 9. Comme il s'agit ici des rapports des hommes entre eux, on ne doit pas l'étendre aux propos offensant la Divinité, au blasphème (cont. *Stier*, *Braune*). — ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν, « *soit ôtée loin de vous*, » c.-à-d. soit bannie du milieu de vous. — Et Paul ajoute avec raison σὺν πάσῃ κακίᾳ, « *avec toute méchanceté*, » car tous ces péchés ne sont que des œuvres de la méchanceté, qui en est le principe. Κακία, *la méchanceté* (vulg.: malitia, Rom. 1, 29) vient de κακός, « *méchant*, » qui cherche à faire du mal et à nuire (opp. à ἀγαθός).

℣ 32. Tels sont les péchés dont le chrétien doit se dépouiller; voici les vertus qu'il doit revêtir. Γίνεσθε δὲ, « *soyez*, » prop. « *devenez*, » parce qu'il s'agit en effet de le devenir. Le grec exprime une nuance que le français laisse deviner. — εἰς ἀλλήλους χρηστοί, « *bons les uns envers les autres.* » Χρηστός, *bon*, *indulgent*, *doux*, opp. à âpre, dur, sévère, rigoureux (cf. χρηστότης, 2, 7). — εὔσπλαγχνος, de σπλάγχνα, pp. « entrailles, » (fig.) affection, tendresse (voy. Col. 3, 12) signifie « *plein d'affection, de tendresse*, » 1 Pier. 3, 8. — χαριζόμενοι ἑαυτοῖς: Χαρίζεσθαι, *accorder*, en parlant d'une faveur, d'une grâce, etc. (Luc 7, 21. Rom. 8, 32. Phil. 2, 9), puis *faire grâce*, *pardonner* (2 Cor. 2, 7. 10. 12, 13. Col. 3, 13). C'est dans ce dernier sens, non dans le premier (cont. *Vulg.*: donantes. *Érasme*: largientes), qu'on doit l'entendre ici, à cause de la comparaison avec Dieu. — Ἑαυτοῖς = ὑμῖν αὐτοῖς: le pronom réfléchi de la troisième personne s'emploie fréquemment à la place du pronom de la seconde (5, 19. Col. 3, 13. 16. 1 Thess. 5, 13. Hb. 3, 13. 1 Pier. 4, 8. Voy. *Winer*, Gr. p. 142). De là, « vous pardonnant à vous-mêmes, » c.-à-d. entre vous; « *vous pardonnant*

les uns aux autres. » Χρηστοί - εὔσπλαγχνοι - χαριζόμενοι forment un *crescendo* dans lequel le sentiment de l'amour s'accentue de plus en plus. — Καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν *: Le pardon des offenses est chose des plus difficiles: c'est le triomphe en nous de l'amour sur notre égoïsme ; aussi Paul trouve-t-il bon d'appuyer la recommandation de la considération suprême, celle de la grâce qui nous a été faite : « *comme aussi Dieu vous a pardonné en Christ.* » Καθὼς καὶ est tout ensemble un exemple (καὶ) et un motif: pardonnés de Dieu, nous devons pardonner à notre tour (cf. Matth. 6, 13. 14). Paul rapproche les personnes (ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ) et dit, non « par Christ » (*Kop.*(ou à cause de Christ (*Rosenm.*) ou Christo deprecante (*Grotius*), — mais « *en Christ,* » parce que c'est en lui que nous trouvons cette grâce et que nous la possédons (voy. 1, 3).

V, 1. Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητά: Οὖν, *donc,* résume et conclut le développement. Paul, qui vient de recommander à ses lecteurs d'être χρηστοὶ - εὔσπλαγχνοι - χαριζόμενοι, s'appuie de ce qu'il vient de dire καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν, pour les exhorter à imiter ces deux parfaits modèles: Dieu et Christ. Il termine ainsi ce qu'il avait à dire sur les devoirs de la justice (voy. 4, 25) en illustrant le principe fondamental des rapports des chrétiens entre eux, qui est l'amour, l'amour allant jusqu'au sacrifice de soi-même. Ces deux ỳ se relient à ce qui précède (cont. *Wolf, Braune*) et ne forment pas la tête d'un nouveau développement. — « *Soyez* (γίνεσθε, 4, 32) *des imitateurs de Dieu* » (cf. Matth. 5, 48), et le point spécial proposé à notre imitation est indiqué et motivé par « *comme des enfants bien-aimés.* » Des enfants bien-aimés aiment leur père et l'imitent dans son amour. Comme Dieu nous a aimés

* *Lachm.* lit ἡμῖν, d'après BDEKL, 30 Minn. syrr. arm. Théod. Théoph. — au lieu de ὑμῖν donné par ℵAFGP, Minn. it. vulg. goth. sah. copt. éth. Clem. Euthal., etc. Correction provenant de ἡμᾶς-ἡμῶν, 5, 2.

en nous faisant grâce, ainsi devons-nous aimer nos frères et leur faire grâce (comp. 1 Jean 4, 7. 11. 5, 1). — *ὡς τέκνα ἀγαπητὰ* ne se relie pas à ce qui suit (cont. *Hofm.*).

℣ 2. *καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ*, « *et marchez dans l'amour*, » c.-à-d. conduisez-vous avec amour (*περιπατεῖν ἐν*, 2, 2). — *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς* *, *comme aussi Christ nous a aimés*, c.-à-d. à l'exemple de Christ, qui, lui aussi, nous a aimés. Et Paul rappelle le grand fait dans lequel s'exprime de la manière la plus haute et la plus touchante l'amour de Jésus pour nous : *καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν*, « *et s'est livré lui-même*. » Paul dit d'une manière absolue : « il s'est livré » (cf. Rom. 4, 25. 8, 32. Éph. 5, 25), parce que le fait auquel il fait allusion (*εἰς τ. θάνατον*) est assez connu de tous, pour qu'il n'ait pas besoin de l'exprimer : le sens est transparent. Il indique que le don est volontaire par la forme réfléchie, *παραδιδόναι ἑαυτόν*, *se livrer soi-même*, *se donner*, Gal. 2, 20. Éph. 5, 25. *διδόναι ἑαυτόν*, Gal. 1, 4. 1 Tim. 2, 6. Tite 2, 14, *se donner soi-même*, *se dévouer*. — *ὑπὲρ ἡμῶν*, « *pour*, *par amour pour nous*, » indique ceux que Christ a aimés, et *en faveur de qui* il s'est donné lui-même en sacrifice, Gal. 2, 20 : *τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ* (*Rück.*, *De Wette*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*). Ce sens est conforme au contexte, car Paul envisage le sacrifice de Christ au point de vue de son amour pour nous. Plusieurs commentateurs, qui pensent que *προσφορ. καὶ θυσίαν* désignent ici le sacrifice de Christ, en tant que

* *ἡμᾶς-ἡμῶν*. Le *ἡμῶν* est certainement authentique, car *ὑμῶν*, *Tisch.* 7, n'a en sa faveur que 3 Minn. sah. éth. Victorin. — Quant à *ἡμᾶς* (*Elz.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Meyer*, etc... DEFGKL, les Minn. it. vulg. syrr. copt. arm. goth., etc.) et *ὑμᾶς* (*Tisch.* ℵABP, 7 Minn. sah. éth. Clem. Euth.), on se demande si *ἡμᾶς* provient de l'influence de *ἡμῶν*, qui suit, ou si *ὑμᾶς* provient de l'influence de *ὑμῖν*, qui précède, 4, 32. La seconde alternative est plus vraisemblable, parce que *ἡμᾶς* et *ἡμῶν* sont trop liés entre eux par le contexte pour admettre, comme *Tisch.*, *Hofm.*, *ὑμᾶς-ἡμῶν*.

« sacrifice expiatoire, » prétendent que ὑπὲρ indique une substitution et signifie *à la place de* (= ἀντί, *Harless*, *Monod*). Le même débat se présente à propos de tous les passages où Paul parle de la mort de Jésus et se sert de la prépos. ὑπέρ: en conséquence, nous renvoyons nos lecteurs à notre Commentaire sur l'ép. aux Romains (I, p. 396-400) où nous avons exposé et justifié notre sentiment sur les prépositions περί, ὑπέρ, ἀντί. Toutefois, comme *Harless* cherche à justifier son opinion, il est bon d'examiner le procédé qu'il suit. « Dans un cas comme celui-ci, dit-il, p. 449, où le rapport « d'une action avec celui qui en est l'objet est exprimé soit « par περί (Rom. 8, 3. Hb. 10, 8. 11, etc.), soit par « ὑπέρ (1 Cor. 15, 3. 2 Cor. 5, 15. Rom. 5, 6. Hb. 5, 1, « 7, 27. 10, 12. Cf. 1 Pier. 3, 18), soit même, à un au- « tre point de vue, par διά (Rom. 4; 25); — bien plus, où « περὶ et ὑπέρ, considérés en soi, pourraient également bien « exprimer ce rapport général que nous rencontrons dans « πολεμεῖν περὶ et ὑπέρ (Dém. Olynth. III, vulg. I, c. 5), ou « même dans θνήσκειν ὑπέρ et περί τινος (Matth. add. ad Eurip. « Alceste, p. 506. Phœniss. 1326), il est *tout à fait incor-* « *rect* de vouloir décider de ce rapport par le caractère des « prépositions considérées en elles-mêmes. » Pas le moins du monde. Comme ce sont précisément *les prépositions* qui expriment ce rapport, il faut, au contraire, en peser attentivement la valeur, et ne pas s'imaginer qu'on puisse en faire abstraction et les échanger les unes avec les autres. Ainsi θνήσκειν περί, θνήσκειν ὑπέρ, θνήσκειν ἀντί τινος ne sont pas la même chose; le rapport à chaque fois est différent et doit être reconnu par la préposition même, sous peine de tout brouiller. En conséquence le langage ne permet pas de donner à ὑπὲρ le sens de ἀντὶ et inversement. Il le permet d'autant moins que toutes les fois qu'il s'agit de la mort de Jésus relativement aux *personnes* pour lesquelles il est mort, Paul emploie constamment ὑπέρ (Rom. 5. 6. 14, 15. 2 Cor. 5,

15. 1 Thess. 5, 10. Comp. Rom. 8, 32. 1 Cor. 1, 13. Éph. 5, 2. Gal. 3, 13. 1 Tim. 2, 6. Tite 2, 14) et jamais ἀντί, qui s'offrait pourtant bien naturellement à lui, s'il avait voulu dire « *à la place de.* » Cette persistance est d'autant plus remarquable que nous voyons par 1 Tim. 2, 6, que Paul sait fort bien apprécier la différence, puisqu'il préfère introduire le composé ἀντίλυτρον plutôt que de changer ὑπέρ. Cette fausse théorie, imaginée pour le besoin de la cause, n'a pas d'autre but que de se débarrasser de ὑπέρ, *pour*, *par amour pour*, *en faveur de*, qui embarrasse *Harless*, pour lui donner le sens de ἀντί, « *à la place de*, » que son interprétation réclame. Ce qu'*Harless* ne peut faire par le langage, il cherche à le faire par la dogmatique. « Il est bien plus « incorrect encore, ajoute *Harless*, p. 449, de vouloir tirer « de la préposition envisagée en soi, la pensée apostolique, « quand *il y a des passages positifs dans lesquels l'apôtre « s'explique lui-même*. C'est le cas ici, où Paul ajoute προσ- « φορὰν καὶ θυσίαν, car celui qui, comme victime, fait ou « souffre quelque chose pour d'autres, ne le fait et ne le « souffre qu'en tant qu'il se met *en lieu et place* des autres. » *Monod* dit de même: « Ces deux expressions *en sacrifice* (προσφοράν) et *pour nous* (ὑπὲρ ἡμ.) ne peuvent s'entendre « que d'une expiation proprement dite. Qui souffre comme « une victime pour nous, souffre à notre place, cela est évi- « dent. » — En réalité, cela veut dire que *Harless* et *Monod* ont par devers eux une théorie dogmatique sur les sacrifices expiatoires en vertu de laquelle il faut qu'il y ait nécessairement substitution de la victime ; en conséquence, comme il s'agit ici du sacrifice de Jésus (προσφορὰν καὶ θυσίαν), qui, « *d'après d'autres passages positifs*, *dans lesquels l'apôtre s'explique lui-même*, » est expiatoire, dans le sens de leur théorie, bien entendu, il faut, en dépit du langage, que ὑπὲρ ait le sens de « *à la place de.* » Mais est-il bien certain que προσφορὰν καὶ θυσίαν, dans notre texte, présentent

le sacrifice de Jésus au point de vue expiatoire? De plus, si leur théorie sur l'expiation est telle qu'elle exige que ὑπὲρ ait le sens de : « *à la place de,* » nous concluerons qu'elle n'est pas celle de saint Paul, qui, partout où il parle de la mort de Jésus, se sert toujours de ὑπέρ, « *pour, par amour pour,* » et jamais de ἀντί, « *à la place de* » (voy. sur ce point *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 415-423).

Paul ne dit pas seulement que « Christ s'est donné lui-même pour nous, » il ajoute προσφορὰν καὶ θυσίαν, *en, en qualité d'oblation et de sacrifice.* L'expression française « en, en qualité de, » se rend ordinairement en grec et en latin par le substantif en apposition (Rom. 12, 1. *Winer*, Gr. p. 491). — Προσφορά (R. προσφέρω, présenter, offrir), « *offrande, oblation* » (= מִנְחָה) est le terme général par lequel on désigne tout ce qu'on présente à Dieu sur ses autels (Sir. 14, 11. 31, 19. 32, 1. 6, etc) et s'applique à toute espèce d'offrande et de sacrifice, même aux sacrifices sanglants; ainsi il est employé en parlant du sacrifice de Jésus, Hb. 10, 10. 14. Il se dit souvent d'une manière particulière des sacrifices non sanglants, parce que les autres sacrifices ont leur nom particulier. — Θυσία (R. θύω, immoler) « *sacrifice,* » est un terme plus spécial; il se dit ordinairement d'un sacrifice sanglant (= זֶבַח), toutefois, il s'emploie aussi, mais d'une manière figurée, en parlant de sacrifices non sanglants, comme notre français « sacrifice » (Rom. 12, 1. Phil. 2, 7. 4, 18. Hb. 13, 15. Cf. Lév. 7, 3. Ps. 107, 22. Hb. 13, 16. 1 Pier. 2, 5). Paul désigne le dévouement de Christ par la double expression προσφορὰν καὶ θυσίαν, afin d'accentuer par cette accumulation (cf. Act. 7, 42) l'idée de sacrifice : προσφορὰ étant le terme général qui s'applique à tout sacrifice quelconque, Paul le fait suivre du terme spécial θυσία (*Estius, Flatt, Rück., Meier, DeWette, Olshaus., B.-Crus., Meyer, Braune, Monod*), parce que ce dévouement est une *oblation* qui va jusqu'à *la mort sanglante* = « *Christ nous a aimés*

et s'est donné lui-même pour nous en oblation et en sacrifice. » La distinction entre sacrifice non sanglant (προσφορά) et sacrifice sanglant (θυσία) ne saurait s'appliquer ici. *Harless* la repousse avec raison [1]; mais c'est pour presser la distinction entre προσφορὰ et θυσία en ce sens que, « de même que Jésus était une victime, un *sacrifice* (θυσία) offert *pour les autres*, de même il s'est offert aussi lui-même [pour son propre compte] comme *oblation* (προσφορὰ ou δῶρον [2]) » (de même *Matthies*, *Schenkel*). Cette distinction, qui nous met en présence d'un double sacrifice, d'une *oblation* (προσφορά) et d'un *sacrifice sanglant* (θυσία), accomplis dans le seul sacrifice de la croix, est inadmissible, car il s'agit uni-

[1] *Harless* ajoute que « *προσφορά,* dans notre passage, aurait ainsi le même sens que *δῶρα,* Hb. 9, 9*: καθ' ὃν δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται,* » ou (selon *Schenkel*) que *προσφορά,* Hb. 10, 5. 8. Nous ne le pensons pas, attendu que, dans Hb. 9, 9 (cf. 5, 1. 8, 3) et Hb. 10, 5. 8, il s'agit précisément de sacrifices de différents genres; *δῶρα* désigne les sacrifices non sanglants et *θυσίαι* les sacrifices sanglants, distinction qui ne va pas à notre contexte et que *Harless* lui-même repousse.

[2] Il le fait pour des motifs que nous ne saurions admettre, parce qu'ils sont étrangers à notre passage et ne mettent pas en lumière la vraie relation de *προσφορὰ* et de *θυσία* dans notre contexte. « La distinction, dit-il, entre sacrifice non sanglant (*προσφορά*) et sacrifice « sanglant (*θυσία*) peut d'autant moins être pressée ici que, dans l'ép. « aux Hb. aussi (Hb. 10, 5. 8), immédiatement après la citation du « Ps. 40, 6, *la liaison des deux substantifs* (*θυσία καὶ προσφορά*) *n'est « considérée que comme une désignation des sacrifices lévitiques en général*, et que *προσφορὰ* comme *θυσία* s'emploient de la même manière « en parlant du sacrifice sanglant de Christ (*προσφορὰ τοῦ σώματος « Χριστοῦ,* 10, 9. *θυσία ὑπὲρ ἁμαρτίας,* 10, 12. 26, et *προσφορὰ περὶ « ἁμαρτιῶν,* 10, 18. Cf. v. 14). » Remarquons d'abord que ce qui se passe dans l'ép. aux Hébreux n'a aucun rapport avec notre épître. Ensuite l'ordre des mots dans l'ép. aux Hébreux, n'est pas le même que dans notre passage, ce qui n'est pas chose indifférente ici. Enfin, chaque mot y est pris, comme dans le Ps. 40, 7, dont c'est la citation, dans sa signification *particulière et spéciale : Θυσίαν* (= זֶבַח) *καὶ προσφοράν* (= מִנְחָה) *οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, ὁλοκαυτώματα* (= עוֹלָה) *καὶ περὶ ἁμαρτίας* (= חֲטָאָה) *οὐκ ηὐδόκησας,* « tu n'as voulu ni sacrifice sanglant, ni oblation (c.-à-d. ni sacrifice non sanglant)... tu

quement ici de ce que l'amour de Jésus lui a fait faire *pour nous* (παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν) et non de ce que Jésus a pu faire *pour sa propre personne*. Προσφορὰ et θυσία sont deux synonymes réunis pour désigner et mieux accentuer un seul et unique sacrifice, le sacrifice de la croix.

Une discussion plus grave s'est engagée sur la valeur du mot θυσία. Un assez grand nombre de commentateurs (*Calvin*, *Bucer*, *Harless*, *Matthies*, *Olshaus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Hofmann*, *Weiss*, p. 440) pensent que θυσία signifie ici sacrifice expiatoire. « La première expression (προσφορά), dit *Schenkel*, montre que le sacrifice sur la croix est un acte libre d'*oblation* que Jésus a fait de sa personne, la seconde (θυσία), que le sacrifice a été offert *en expiation* des péchés du monde. » C'est une grave erreur. Θυσία se dit proprement de tout *sacrifice sanglant*, qu'il soit expiatoire ou non, n'importe; en conséquence, s'il peut s'employer en parlant d'un sacrifice expiatoire, parce que c'est un sacrifice sanglant, il ne signifie pas pour cela *un sacrifice expiatoire :* tout sacrifice sanglant n'est pas expiatoire. On n'est donc pas autorisé à affirmer, comme *Schenkel*, que « θυσία *montre* que ce sacrifice a été offert en expiation des péchés du monde » : c'est pur arbitraire. Aussi les autres commentateurs procèdent-ils autrement. Ils prétendent que

n'as désiré ni holocaustes, ni sacrifices pour le péché (c.-à-d. ni sacrifice expiatoire). » La relation entre θυσία et προσφορὰ dans ce passage est précisément celle que nous repoussons, ainsi que *Harless*, dans notre passage, savoir la relation de sacrifice sanglant à sacrifice non sanglant, et « *la liaison des deux substantifs* (θυσία καὶ προσφορά) *n'y est point considérée comme une désignation des sacrifices lévitiques en général.* » Dans notre épître, Paul dit προσφορὰν καὶ θυσίαν, mettant προσφορὰν le premier, parce qu'il a le sens général, et θυσία lui est adjoint pour mieux préciser. Si l'auteur de l'ép. aux Hébreux, dans les versets suivants (10, 10 : προσφορὰ τ. σώμ. τ. Χριστοῦ. 10, 14 : μιᾷ προσφορᾷ) emploie προσφορὰ en parlant du sacrifice de Christ, c'est que προσφορά, oblation, étant aussi un terme général, peut se dire de toute espèce de sacrifice sanglant ou non sanglant.

la mort de Jésus étant envisagée couramment dans le N. T. et dans les écrits de Paul comme un sacrifice expiatoire, *elle doit* être considérée ici de la même manière, partant que θυσία *doit* avoir le sens de sacrifice expiatoire [1]. Mais ne dirait-on pas en vérité que Paul ne peut envisager la mort de Jésus ou parler de son sacrifice qu'à ce point de vue unique, qu'on veuille l'imposer de force à notre passage, quand ni le texte, ni le contexte ne l'appellent. Quant au texte, nous avons déjà vu que ὑπὲρ ne signifie pas « *à la place de,* » et que θυσία signifie *un sacrifice sanglant*, non un sacrifice expiatoire. Le contexte, il est vrai, pourrait, en nous indiquant à quel point de vue l'auteur s'est placé, nous dévoiler ce que le mot ne dit pas expressément, et nous faire comprendre que ce sacrifice, qualifié seulement de « sacrifice sanglant » (θυσία) est, dans le point de vue de l'écrivain, un sacrifice expiatoire. Mais il n'en est absolument rien dans notre passage : tout au contraire, le contexte y répugne. Bien loin d'envisager la mort de Jésus comme un sacrifice qui doit satisfaire la justice divine et nous rendre Dieu propice, Paul l'envisage complètement et uniquement comme une preuve d'amour donnée aux hommes (ἠγάπησεν ἡμᾶς κ. παρέδωκεν ἑαυτὸν

[1] Ainsi font *Harless*, p. 449, *Olsh.*, p. 262 : « On doit reconnaître que le contexte de notre passage n'appelle aucun enseignement sur l'idée de sacrifice expiatoire, que son but immédiat est bien plutôt de nous présenter Christ comme modèle ; mais on ne peut ni ne doit nier que l'idée de la mort expiatoire de Christ ne soit ici *supposée* par l'apôtre. » — *Meyer*, p. 238 : « L'idée de substitution n'est pas dans la prép. *ὑπέρ*, mais elle se trouve dans l'idée de sacrifice sous laquelle le N. T. représente la mort de Jésus, et même comme sacrifice expiatoire. » — p. 239 : « La question de savoir si Jésus est représenté ici comme une victime expiatoire ne se décide pas seulement par *ὑπὲρ ἡμῶν*, mais par le point de vue sous lequel le N. T., et en particulier Paul, envisage la mort de Christ comme un *ἱλαστήριον*, idée qui est incluse ici dans *θυσία*. » — *De Wette :* « Pour cela seulement que la notion de sacrifice expiatoire se retrouve ailleurs en parlant de la mort de Jésus, on doit la *supposer* existante ici, mais tout à fait sur l'arrière-plan. » — *Braune*, p. 131.

ὑπὲρ ἡμῶν). Pour montrer à ses lecteurs que l'*amour* est le principe qui doit présider aux rapports des chrétiens entre eux, il leur présente pour modèle Christ, *qui nous a aimés*, et il rappelle sa mort sanglante comme étant le témoignage le plus haut, le plus touchant et le plus magnifique de *son amour pour nous* (ὑπὲρ ἡμῶν). Jésus n'a-t-il pas dit lui-même: « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis? » L'idée d'expiation est absolument étrangère à notre passage et n'a absolument rien à faire ici (*Flatt, Usteri*, p. 113. *Rück., Meier, B.-Crus., Bleek*).

Cette mort sanglante, Paul la représente comme *une oblation et un sacrifice à Dieu*, offert à Dieu, *qui lui est agréable*. — τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας : τῷ θεῷ fait difficulté. Les uns (*Holzh., Rück., DeWette, Meyer, Bleek*) traduisent « *s'est donné* lui-même *à Dieu* pour nous en oblation, etc. » Mais τῷ θεῷ est bien éloigné : d'après le mode ordinaire, Paul aurait dû rapprocher les personnes et dire παρέδωκεν ἑαυτὸν τῷ θεῷ ὑπὲρ ἡμῶν ou ὑπὲρ ἡμῶν τῷ θεῷ. — D'autres *Luther, Koppe, Rosenm., Flatt, Rückert, Harless, Matthies, Usteri, Meier, Olshausen, B.-Crus., Schenkel, Braune, Monod*) traduisent comme s'il y avait εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τῷ θεῷ, « *comme une odeur suave à Dieu*, » c'est-à-dire agréable à Dieu, parce que c'est la construction ordinaire dans l'A. T. (ὀσμὴ εὐωδίας τῷ Κυρίῳ, Lév. 1, 9. 13. 17. 2, 11. 3, 5, etc). Mais dans l'A. T. le dat. est toujours placé après εὐωδίας. Il faudrait donc admettre que τῷ θεῷ a été jeté en avant pour l'accentuer, et *Meyer* objecte avec raison (cont. *Schenkel*) que cette accentuation ne se justifie pas : Paul ne veut pas dire que Christ s'est donné en sacrifice comme un parfum de bonne odeur « à Dieu » plutôt qu'à quelque autre, aux hommes, par exemple. En conséquence, considérant la place même où se trouve τῷ θεῷ, nous le rapportons tout naturellement à προσφορὰν καὶ θυσίαν, construction qui se rencontre aussi dans l'A. T. (Exod. 29, 18. Lév. 23, 13. 18, etc.) et nous tradui-

sons (comme *Calv.*, *Estius*, *Grot.*, *Bengel*): « *s'est donné lui-même pour nous, en oblation et sacrifice à Dieu.* » — εἰς ὀσμὴν εὐωδίας : εἰς indique le résultat cherché ou le résultat obtenu (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 1, 20. I, p. 178), *en vue de, pour être = en, comme*, Ex. 29, 15. Lév. 2, 12. 4, 31, etc. Sir. 45, 11 : εἰς μνημόσυνον. — Ὀσμή, « *odeur,* » l'odeur qu'on respire, bonne ou mauvaise; εὐωδίας indique la qualité (*Winer*, Gr. p. 562). De là, « *une odeur de bonne senteur, une odeur suave,* » indique que l'odeur qui s'échappe du sacrifice est un parfum, une odeur agréable à celui à qui le sacrifice est offert. Cette expression provient de ce que Dieu est représenté comme respirant la fumée du sacrifice (Gén. 8, 21) et signifie figurément que ce sacrifice lui est agréable[1]). On a remarqué que, sauf Lév. 4, 21, cette expression n'est usitée qu'en parlant des offrandes et des sacrifices volontaires, non des sacrifices expiatoires (*Herzog,* Encyclop. X, p. 648. Article Opfercultus par Œhler); ce qui est en parfaite harmonie avec le point de vue de Paul dans notre passage. S'il eût réellement parlé d'un sacrifice expiatoire, c.-à-d. comme on l'entend d'ordinaire, d'un sacrifice consommé pour apaiser le courroux de Dieu en satisfaisant à sa justice, on ne comprendrait pas pourquoi il n'a pas dit εἰς ἱλαστήριον, ἱλασμόν (1 Jean 2, 2. 4, 10. Ézéch. 44, 27) ou ἐξιλασμόν, puisque c'eût été son point de vue. *Olshausen* dit même que « l'agrément de Dieu dans le « sacrifice de son Fils se rapporte, non aux souffrances et à « la mort de Jésus-Christ comme telles, mais à l'amour et à « l'obéissance que Jésus y a déployés, » ce qui devrait être

[1] On peut rapprocher ce langage de celui que Paul tient aux Philippiens pour les remercier de ce que leur affection pour lui s'est manifestée par un sacrifice d'argent. Phil. 4, 18: J'ai tout reçu et je suis dans l'abondance; j'ai été comblé en recevant d'Épaphrodite vos dons; *parfum suave* (ὀσμὴν εὐωδίας), *sacrifice que Dieu accepte* et qui lui est agréable (θυσίαν δεκτήν, εὐάρεστον τῷ θεῷ).

le contraire si Paul parlait au point de vue d'un sacrifice expiatoire.

En conséquence, voici comment la pensée de l'apôtre se présente à nous.

Paul exhorte ses lecteurs à *la bonté*, même à une *tendre affection* et au *pardon* les uns pour les autres en leur rappelant que *Dieu leur a bien pardonné en Christ,* et il termine son exhortation en leur présentant Dieu et Christ comme des modèles. Cela lui permet de parler du principe de l'amour qui doit présider à tous les rapports des chrétiens entre eux. Il leur dit : « *Soyez donc des imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés,* — des enfants bien aimés doivent imiter le père qui les aime : aimés et pardonnés du Père, ils doivent aimer et pardonner à leur tour — *et marchez dans l'amour à l'exemple de Jésus-Christ, qui nous a aimés.* — L'amour, comme en Jésus-Christ, doit être le principe de toute notre conduite, et, pour faire sentir ce qu'est cet amour, il relève l'acte suprême par lequel Jésus s'est dévoué pour nous — *et qui s'est livré lui-même pour nous.* » — Comme Christ l'a fait librement, volontairement, pour réaliser les plans miséricordieux de Dieu, Paul rend ce dévouement plus sacré encore à nos yeux, en le représentant *comme une oblation et un sacrifice offert à Dieu*, dont il exécute, en Fils soumis, la volonté (se rendant obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix, Phil. 2, 8); ce sacrifice monte à lui *comme un suave parfum*, c.-à-d. lui est parfaitement agréable. « Suavissimus Deo odor est caritas, » *Pélage*.

§ 8. **Exhortation, suite : Rénovation du chrétien dans la sainteté** (V, 3-20).

℣ 3. Δέ, *Or*, introduit une idée nouvelle. Après avoir parlé des devoirs de *justice*, Paul aborde le sujet de la *sainteté*

(voy. 4, 24). — Πορνεία καὶ πᾶσα ἀκαθαρσία ἢ πλεονεξία, « *que le libertinage et* — en général — *toute impureté ou avarice...* » Il y a deux vices capitaux que Paul reproche aux païens : l'amour des voluptés et l'amour de l'argent (ἀκαθαρσία et πλεονεξία), deux vices qui s'engendrent mutuellement et qui sont les grands traits caractéristiques du matérialisme pratique. Quand Paul touche à ce point et parle de l'ἀκαθαρσία païenne, la πλεονεξία se présente immédiatement à son esprit, et il l'interjette parmi les péchés de l'impureté, malgré sa nature diverse (voy. 4, 19. Cf. 5, 5. Col 3, 5. Rom. 1, 29. 1 Cor. 6, 10). Il se sert du disjonctif ἢ au lieu de καὶ (cf. 1 Cor. 5, 10), parce que ce vice est de nature étrangère à l'impureté proprement dite, et, au ỳ 5, il qualifie spécialement et à part le πλεονέκτης.

μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, « *ne soient pas même nommés parmi vous,* » c.-à-d. (selon *Calv.*, *Grot.*, *Beng.:* ne nominantur quidem ut facta. *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Holzhaus.*, *Rückert*, *Harless*, *Matthies*, *Meier*, *Olsh.*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*) qu'on n'entende pas même dire qu'aucun de vous les commette ; qu'ils soient inconnus parmi vous (cf. 1 Cor. 5, 1). Mais ce n'est pas là le sens de ὀνομάζεσθαι, « *être nommé,* » il faudrait ἀκούεσθαι, comme 1 Cor. 5, 1 ; d'ailleurs, le motif de convenance qui suit (καθ. πρέπει) serait bien faible pour une semblable recommandation. Paul veut dire que ce sont là des choses honteuses même à dire, (ỳ 12), combien plus à faire ! (*Luther*, 2e éd. *Braune*, *Monod*). Qu'un chrétien s'abstienne de ces péchés, cela va tellement de soi que Paul ne prend pas même la peine de le dire ; il déclare que le chrétien doit s'abstenir même d'en parler : « *qu'ils ne soient pas même nommés parmi vous* » (*Pélage*, *Bullinger*). Les conversations sur de semblables vices sont malsaines, elles souillent. L'expression ὀνομάζεσθαι s'applique bien aux péchés de l'impureté (les noms mêmes salissent), moins bien à πλεονεξία, qui a été

interjeté à cause d'*ἀκαθαρσία*. Ὀνομαζέσθω pour ὀνομαζέσθωσαν, parce que Paul fait de ces vices un seul bloc. — καθὼς πρέπει ἁγίοις, « *comme il convient à des saints* : » c'est le motif à l'appui. Quand le cœur et la vie sont purs, la parole elle-même doit être pure. L'expression ἅγιοι pour désigner les chrétiens (voy. 1, 1) est choisie avec beaucoup d'à-propos.

℣ 4. Une fois sur ce terrain, Paul profite de l'occasion pour étendre sa recommandation aux paroles malhonnêtes : καὶ αἰσχρότης ἢ* μωρολογία ἢ εὐτραπελία... c'est une sorte d'appendice à sa pensée principale, à laquelle il revient immédiatement après, ℣ 5. Il interjette cet appendice, sans mettre de verbe, avec le sentiment que le μηδὲ ὀνομαζέσθω suffit pour faire comprendre sa pensée. En effet, μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, qui, régulièrement, devrait être sous-entendu, n'est pas une expression fort juste, puisqu'il s'agit ici de paroles ; mais on comprend bien vite que le verbe sous-entendu serait μὴ λεγέσθω ἐν ὑμῖν = « *qu'on ne dise point parmi vous de...* » — Αἰσχρότης (*Vulg.:* turpitudo) signifie *la laideur* au propre et au fig. (Plat. Gorgias, p. 525, A). Comme Paul parle au point de vue de l'impureté, αἰσχρότης désigne tout ce qui offense l'honnêteté et la pudeur, *obscénité*, *vilenie*, *saleté*, soit en actions, soit en paroles, — et plusieurs commentateurs (*Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Harless*, *DeW.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*), conséquents avec leur manière

* *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.* 7, *Harless*, *DeW.*, ainsi que les Pères Clém. Chrys. Théod. Dam. Jér. lisent *καὶ αἰσχρότης* (ℵBKLP, les Minn. syr. copt. arm.) *καὶ μωρολογία* (BKL, les Minn. copt. éth.), tandis que *Lachm.*, *Meyer*, *Rück.*, *Braune* lisent *ἢ αἰσχρότης* (AD*FG, 3 Minn. it. vulg. sah. Euth. Antioch. Irén. Victor. Ambr.) *ἢ μωρολογία* (ℵAD*FGP, 3 Minn. it. Vulg. sah. syr. arm. goth. Bas. Euth. Antioch. Irén. Vict. Ambr.). — D'autre part, *Tisch.* 8 lit *καὶ αἰσχρότης ἢ μωρολογία* (ℵ, syrr. arm.), ce qui nous paraît préférable : *καὶ αἰσχρότης* est certainement authentique, à cause des documents, tandis que *ἢ αἰσχρότης* est probablement dû à l'influence de *ἢ πλεονεξία*, qui précède, et de *ἢ μωρολογία*, qui suivait et est beaucoup mieux documenté que *καὶ μωρολογία*.

d'entendre ὀνομαζέσθω, lui laissent ce sens général. Mais nous avons vu par ce qui précède — et cela est confirmé par ce qui suit (μωρολογία, εὐτραπελία) — qu'il s'agit uniquement des paroles, de sorte que αἰσχρότης doit être restreint aux propos obscènes, malhonnêtes. Xén. de rep. Lac. 5, 6. Arist. de Rep. 7, 17. Polyb. 8, 13, 8. 31, 10, 4 = αἰσχρολογία, Col. 3, 8 (*Ecumenius*, *Luther*, *Holzhausen*, *Rückert*, *Olshausen*, *Monod*). — Μωρολόγος (R. μωρός-λέγ.) désigne l'homme qui dit des choses dépourvues de raison, des bêtises, des sottises, des niaiseries, des inepties, ou qui extravague; d'où μωρολογία (*Vulg.:* stultiloquium), *extravagance*, *bêtise*, *sottise*, *niaiserie*, *stupidité*, *absurdité*. Antiq. de Mirab. 126. Arist. H. A. 1, 11. Plut. Moral. 504. — Quant à εὐτράπελος (R. εὖ, τρέπω), il désigne l'homme qui a de la souplesse d'esprit, de l'esprit. Pris en bonne part, il se rend par spirituel, plaisant, facétieux; mais en mauvaise part et au point de vue de l'impureté, c'est l'homme qui, sous une forme plaisante et spirituelle, dit des choses d'un goût douteux; d'où εὐτραπελία désigne, non la plaisanterie grossière, la farce, la bouffonnerie (*Vulg.:* scurrilitas), mais la plaisanterie spirituelle roulant sur des choses licencieuses (voy. *Trench*, Synon. du N. T. 1869). Il est curieux de voir que les Éphésiens étaient renommés pour ce genre de plaisanteries. Plaute, dans son Miles gloriosus, Act. 3, 1, fait dire à un mauvais plaisant de ce genre: « Post *Ephesi* sum natus, non in Apulis, non sum in Umbria. » — τὰ οὐκ ἀνήκοντα *, « *toutes choses inconvenantes*, *malséantes*: » affirmation

* Ainsi lisent *Elz.*, *Tisch.* 7, *Meyer*, *Harless*, *Braune* (DEFGKL, les Minn. Clem. Bas. Chrys. Théod. Dam.), tandis que *Lachm.*, *Tisch.* 8, *Rück.* lisent ἃ οὐκ ἀνῆκεν (ℵABP. 3 Minn syrr. ital. Vulg. arm. Cypr. Victor. Ambros. Jér. Interprétation. Si ἃ οὐκ ἀνῆκεν était primitif, pourquoi l'aurait-on changé? τὰ οὐκ ἀνήκοντα, ne fût-ce qu'à cause de τά, devait être interprété en ἃ οὐκ ἀνῆκεν, et les versions devaient traduire ainsi.

sommaire qui motive et justifie la recommandation de s'en abstenir. C'est sous forme négative la même pensée que celle qui, sous forme positive, se rencontre ỷ 3 (καθὼς πρέπει ἁγίοις), de sorte que cette qualification se rapporte à αἰσχρότ. μωρολογ. εὐτραπελ. (*Flatt*, *DeWette*, *Baum.-Crusius*), non à πορνεία, etc., ỷ 3.

ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία, « *mais qu'on dise plutôt des actions de grâces.* » On a trouvé étrange que Paul recommandât quelque chose d'aussi spécial que des *actions de grâces*, en opposition à ces péchés de la langue, et l'on a cru devoir donner à εὐχαριστία la signification de « *parole gracieuse, aimable* » (*Jérôme*, *Calvin*, *Hammond*, *Semler*, *Michaelis*, *Rosenm.*, *Meier*). Mais εὐχαριστία n'a jamais cette signification et le contexte n'y est pas favorable. Ce que Paul blâme, c'est la malhonnêteté, l'impureté dans les propos, qu'elle soit grossière ou spirituelle, n'importe; par conséquent, ce qu'il doit recommander, ce n'est pas l'amabilité ou *l'esprit*, mais l'honnêteté. C'est en réalité ce qu'il fait, à son point de vue religieux, en demandant que dans ces conversations où la gaîté a sa place, la note dominante soit : « *l'action de grâces,* » la reconnaissance envers Dieu qui nous donne un cœur joyeux et nous permet de nous y abandonner (voy. ỷ 20. Jaq. 5, 13). De là, nous traduisons, en cherchant à nous rapprocher le plus possible de la forme de Paul : « *Que ni le libertinage, ni aucune impureté, ni l'avarice ne soient même nommés parmi vous, comme il convient à des saints. — point non plus de paroles déshonnêtes ou extravagantes ou de plaisanteries licencieuses, toutes choses malséantes; mais plutôt des actions de grâces,* — car vous savez bien que... »

ỷ 5. τοῦτο γὰρ ἴστε* γιγνώσκοντες, ὅτι... Τοῦτο se rapporte,

* Ainsi lisent *Griesb.*, *Lachmann*, *Scholz*, *Tisch.*, *Reiche*, comm. crit., p. 180, et tous les commentateurs modernes, *Kop.*, *Rosenm.*, *Holzhausen*,

non à ce qui précède (cont. *Winer*, Gr. p. 333), mais à la proposition qui suit ὅτι πᾶς πόρνος, etc. Quant au participe γιγνώσκοντες, on l'explique par l'habitude grecque d'ajouter *au temps fini* d'un verbe, *le participe de ce même verbe*, pour en accentuer l'idée, comme en hébreu on ajoute l'infinitif (cf. Gen. 15, 13 : γινώσκων γνώσῃ ὅτι... = יָדֹעַ תֵּדַע. 1 Rois 2, 37. 42. Jér. 42 [LXX, 49], 19 : γνόντες γνώσεσθε. Matth. 13, 14. Act. 7, 34. Hb. 6, 12) et l'on traduit : « En effet, vous savez *bien* ceci, c'est que... » ou « sachez *bien* ceci, c'est que... » et l'on obtient ainsi un excellent sens. La seule objection qu'on puisse produire, c'est que le participe γιγνώσκοντες appartient à un autre verbe que ἴστε; cependant elle perd singulièrement de sa valeur, quand on réfléchit que le participe de ἴσημι (= οἶδα) n'est pas usité et que Paul a simplement remplacé εἰδότες par γιγνώσκοντες. Cela n'est point inouï, car dans Jérém. 42 [LXX : 49], 22, on trouve ἴστε γινώσκοντες = יָדֹעַ תֵּדְעוּ, leçon qui a été admise par *Breitinger*, d'après le Cod. alexandrinus. Ces raisons n'ont pu convaincre *Meier*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*. Ils pensent que γιγνώσκοντες indique la manière dont ils savent (Xén. Cyr. 4, 1, 14 : ὅτι μὲν τῶν ἄλλων μᾶλλον ἀνθρώπων μελετᾶτε... καὶ ὁρῶν καὶ ἀκούων οἶδα), d'où : « *en effet, vous savez ceci*, le connaissant, c.-à-d. *par votre propre connaissance*, sans que j'aie eu besoin de vous en instruire, *c'est que...* » Mais on ne voit pas pourquoi Paul relèverait que c'est par leur propre connaissance qu'ils le savent, plutôt que par son instruction. Cette incidente est sans portée ici ; tandis que l'accentuation par le participe (« vous savez *bien* ») est par-

De W., *Flatt*, *B.-Crus.*, *Harless*, *Olsh.*, *Rück.*, *Meyer*, *Bleek*, *Schenkel*, *Meier*, *Matthies*, d'après ℵABD*FGP, 30 Minn. it. vulg. goth. sah. copt. arm. Clem. Chrys. Euthal. Cyr. Cyp.. Vig. — tandis que *Elz.*, *Beng.*, *Wettst.*, *Matthaei*, *Érasme*, *Luth.*, *Calv.*, *Wolf*, *Monod* lisent ἔστε γιγνώσκοντες, d'après EKL, les Minn. syrr. éth. Théod. Dam. Victor. Ambr. Jér. Correction provoquée par la difficulté de la première leçon.

faitement en place. Nous revenons donc à la première interprétation, et nous nous demandons si ἴστε doit être considéré comme un impératif: « *sachez bien ceci, c'est que...* » (*Vulg.*, *Luther*, *Grot.*, *Estius*, *Beng.*, *Wolf*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Rück.*, *Matthies*, *B.-Crus.*, *Bleek*), ou comme un indicatif (*Érasme*, *Calvin*, *Bèze*, *Flatt*, *Holzh.*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *De Wette*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Monod*): « *vous savez bien ceci, c'est que...* » L'un et l'autre peuvent également se soutenir, cependant l'indicatif, qui est un simple rappel paraît mieux convenir.

ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅ * ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, « *c'est qu'aucun libertin, aucun impur, aucun avare — ce qui est un idolâtre — n'a part au royaume de Christ et de Dieu.* » Ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης se rapporte à πλεονέκτης (comp. Col. 3, 5). Paul interjette cette parenthèse pour faire comprendre à ses lecteurs la raison de cette réprobation, attendu que ce

* *Lachm.*, *Tisch. 8* lisent ὅ ἐστιν εἰδωλάτρης, d'après ℵB, 17. 67 Cyr. Jérôme (aut avarus quod est idolis serviens) que *Mill* et *Griesb.* recommandent. — FG, it. vulg. goth. Cypr. Vict. Ambr. portent ὅ ἐστιν εἰδωλολατρεία. — Cette variante est fort ancienne, et s'il est facile de comprendre que le ὅ primitif ait été changé en ὅς, on ne s'explique pas comment ὅς primitif aurait été changé en ὅ. *Meyer* pense que « le primitif ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης a paru avoir besoin d'une explication pour n'être pas mal compris, et qu'on l'a *expliqué* par ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρεια; puis ensuite on a *remplacé* εἰδωλολατρεία par le primitif εἰδωλολάτρης, ce qui a donné la leçon admise par *Lachm.*, *Tisch.* Il nous semble que c'est précisément l'inverse qui est vrai, car ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης n'a nul besoin d'être expliqué; tandis qu'il n'en est pas de même de ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης, dont ὅ ἐστιν εἰδωλολατρεία, et mieux encore ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης est évidemment la glose. — D'ailleurs le sens, quoi qu'en dise *De W.*, est excellent. Paul a mis le ὅ abstrait, parce qu'il considère ce que le πλεονέκτης est en soi, abstraitement, en le considérant au point de vue de son principe (= ni l'avare, *ce qui* est un idolâtre), indiquant ainsi pourquoi il le met dans la catégorie des idolâtres, ce qui est une manière plus fine et plus juste que le concret « l'avare qui est un idolâtre. » Il y a là une nuance qui est en faveur de ὅ.

vice est de tout autre nature que les autres, dont l'infamie, partant la réprobation, va de soi. Le πλεονέκτης est un idolâtre, l'or est son Dieu : quand on sert ce maître-là, on ne peut servir Dieu (Matth. 6, 24), on s'est mis soi-même en dehors du royaume de Dieu, et l'on n'y a point de part. *Harless* (de même *Kop.*, *Meier*) rapporte ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης à πόρνος, ἀκάθαρτος et πλεονέκτης, ce qui nous paraît inadmissible. 1° On ne voit pas pourquoi on s'écarterait de la première interprétation, qui est très claire, qui se présente tout naturellement, sans aucune difficulté de fond ni de forme, pour en aller chercher une autre que rien n'appelle. 2° Si Paul applique cette qualification à tous les trois, évidemment il ne le fait pas de la même manière. Pour le πλεονέκτης, l'application est simple autant qu'évidente ; son dieu, c'est l'or. Mais peut-on dire de même que les πόρνοι καὶ ἀκάθαρτοι sont des idolâtres? On ne le comprendrait guère qu'en supposant que Paul fait allusion à la déesse Vénus : ce que nous avons de la peine à croire. Paul dit bien des hommes qui se vautrent dans la vie matérielle, qu'« ils font un dieu de leur ventre » (Phil. 3, 19); mais certainement il n'en parlerait pas comme d'idolâtres. 3° Quand on donne pour raison de la réprobation de Dieu, que les πόρνοι καὶ ἀκάθαρτοι sont des idolâtres, qui, comme tels, n'ont point de part au royaume de Dieu, on affaiblit et on altère la pensée de Paul, qui les rejette bien plutôt du royaume, comme des êtres souillés et infâmes.

οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, « *n'a d'héritage*, de part, *dans le royaume de Christ et de Dieu.* » Au lieu du présent (ἔχει. Cf. 1 Cor. 15, 2) Paul aurait pu mettre le futur (1 Cor. 6, 9. 10. Gal. 5, 21). Une nuance seulement les différencie. Le futur fait allusion au temps de la réalisation ; le présent fait abstraction de ce moment ; il envisage le fait en soi ; il a quelque chose de plus absolu, c'est le principe. Avoir part à l'héritage et mener une vie de

désordres sont des choses si incompatibles que le πόρνος, l'ἀκάθαρτος, le πλεονέκτης sont absolument forclos de l'héritage (autrement Jean 3, 36. 5, 24). — Κληρονομία, *héritage*, fait allusion à la félicité, à la Vie éternelle, qui sera la part des chrétiens (voy. 1, 11). — Ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ est une expression qui ne se retrouve pas ailleurs. Paul dit ordinairement « le royaume de Dieu, » même dans les passages où il exprime la même pensée, 1 Cor. 6, 9. 10. 15, 50. Gal. 5, 21. Jamais Paul ne dit βασιλεία τοῦ Χριστοῦ, et cette observation s'étend à tout le N. Testament[1]. Cependant, quoique insolite, cette expression n'a rien d'étrange, puisque ce « royaume de Dieu » est le royaume fondé par Christ, qui y exerce déjà la royauté (1 Cor. 15, 24. 25). Si Paul, par extraordinaire, emploie ici cette expression, c'est qu'il tient comme dans toute l'épître à mettre le chrétien en relation directe avec Christ, chef de l'Église, et la source pour lui de toute perfection. Seulement, comme l'expression est inusitée, il ajoute καὶ θεοῦ, parce que l'expression βασιλεία τ. θεοῦ est l'expression ordinaire. De là, « dans le royaume de Christ et de Dieu. » Cette interprétation est admise par la plupart des commentateurs (*Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Ambr.*, *Luth.*, *Calv.*, *Estius*, *Grot.*, *Bengel*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Matthies*, *Meier*, *Olshaus.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Hofm.*) et elle se présente avec une telle évidence qu'elle est soutenue par des exégètes d'une orthodoxie prononcée[2]. Néanmoins quelques-uns (*Jér.*, *Bèze*, *Harless*, *Monod*) la repoussent vivement, sous prétexte que l'article τοῦ devant θεοῦ

[1] C'est à tort que *Olsh.*, *B.-Crus.* citent Matth. 16, 28. 2 Tim. 4, 1, où *βασιλεία* signifie « le règne, » et 2 Tim. 4, 18, où *κύριος* désigne Dieu. On trouve cependant Col. 1, 13 : *ἡ βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*, et 2 Pier. 1, 11 : *ἡ βασιλεία τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, mais on sait les doutes qui planent sur 2 Pierre.

[2] *Holtzmann*, p. 229, prétend que cette pensée n'est pas paulinienne,

est indispensable. *Rückert* expose ses scrupules sur ce point, et pense qu'on ne peut accepter cette traduction qu'en supposant une grande incorrection de langage. Il va même jusqu'à dire des commentateurs modernes qui passent cette difficulté sous silence que « ce pourrait bien être un signe qu'ils n'ont que trop bien vu ce qu'il y a dans les mots » (!). — Nous sommes d'un avis tout contraire. Nous affirmons que l'expression est correcte; bien mieux ! que Paul, qui aurait pu dire τοῦ θεοῦ, a supprimé intentionnellement l'article afin d'exprimer une nuance de sa pensée que l'article n'aurait point rendue et qui répond parfaitement au contexte. *Bengel* avait déjà mis sur la voie par cette remarque fort judicieuse : « Articulus simplex summam unitatem indicans. » Paul, en soumettant les deux noms à un seul et même article (τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ), groupe ensemble les personnes, ce qui est bien naturel, puisque ce royaume est tout à la fois celui de Christ et de Dieu. Il le fait d'autant mieux que la première expression est inusitée et que la seconde est l'expression courante. Nous avons déjà fait cette remarque sur l'emploi de l'article à propos de τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν (voy. 2, 20) et nous pouvons encore la corroborer par les exemples suivants: 1 Tim. 5, 21 : ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων. Paul aurait très bien pu dire ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν... ἀγγέλων; mais il préfère τ. θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησ. parce qu'il les groupe ensemble, puis il ajoute les anges en reproduisant l'article. 6, 13. 2 Thess. 1, 12 : κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησ. Χριστοῦ. Tite 2, 13: ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ

parce qu'en disant « le royaume de Christ et de Dieu » l'auteur, au lieu de distinguer la domination de Christ et la domination de Dieu, comme dans l'*interregnum*, 1 Cor. 15, 24-28, semble supprimer la distinction. — Mais cette distinction n'avait rien à faire ici, et l'expression « le royaume de Christ et de Dieu, » étant générale, n'y contredit point.

καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Paul les groupe ensemble, parce que cette gloire est tout à la fois celle de Dieu et de Christ. 2 Pier. 1, 2 : *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.* Marc 14, 33 : *παραλαμβάνει τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μεθ' ἑαυτοῦ* (cf. Matth. 17, 1. Luc 9, 28. T. R.). Les trois noms sont soumis à un seul article, parce que Marc unit les personnes et en forme un seul groupe; autrement, c.-à-d. s'il avait voulu se borner à une simple énumération, il n'aurait mis d'article à aucun d'eux (cf. Marc 6, 3. 16, 1. Matth. 13, 56. Luc 8, 2. 9, 28. 22, 8. Jean 21, 2). Marc 9, 2 dit : *παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην*[1] parce qu'il ne groupe ensemble que les deux derniers, qui sont frères (cf. Matth. 26, 37 : *παραλαβὼν τὸν Πέτρον καὶ τοὺς δύο υἱοὺς Ζεβεδαίου.* Marc 15, 47 : *ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία Ἰωσῆ ἐθεώρουν ποῦ τίθεται* : ces deux femmes forment un groupe à part. Voy. encore 2, 20). En conséquence, nous concluons que Paul, qui aurait pu dire *τοῦ θεοῦ*, s'il n'eût voulu qu'énumérer les personnes, a supprimé l'article, parce qu'il a voulu grouper ensemble les personnes — et avec raison, puisque c'est un seul et même royaume, qui est à la fois celui de Christ et de Dieu. L'expression est correcte et exprime une nuance que l'article n'aurait pas rendue.

Quant à *Jér.*, *Bèze*, *Harless*, *Monod*, ils entendent *καὶ* dans le sens de « *aussi.* » De là, « dans le royaume de Christ, *qui est aussi* Dieu[2] ». Grammaticalement, cette traduction

[1] Cette leçon a été adoptée avec raison par *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.* 7, sur l'autorité des deux plus anciens mss. AB. C'est parce que l'on n'a pas compris la raison de l'absence de l'article devant *Ἰωάννην* que l'on a préféré la leçon des Elzévirs. Il est par trop évident que si la leçon *τὸν Ἰωάννην* avait été originelle, il ne serait venu à l'esprit de personne de supprimer l'article. *Tischendorf*, dans son éd. 8, s'est laissé aller à l'influence du Cod. sinaïticus; à tort.

[2] Les versions traduisent « dans le royaume *de Christ et de Dieu.* » Toutefois, la version faite « par une société de ministres de la parole de

est admissible, ainsi ỹ 20 : εὐχαριστοῦντες... τῷ θεῷ καὶ πατρί, « rendant grâces à Dieu, qui est aussi Père » (Col. 3, 17. Jaq. 1, 27. 3, 9, etc.); mais on se demande si cette traduction est recevable dans notre passage.

Avant d'aborder cette question, voyons d'abord ce que cela veut dire.

Harless ne s'explique pas. *Monod* pense que « le mot Dieu « est un second nom donné au même être qui vient d'être « appelé Christ, et que ce passage est ainsi de ceux qui ren- « dent témoignage à la *déité* du Seigneur. » Ce serait donc un nom de personne (nomen proprium), c.-à-d. que cela signifierait que la personne de Christ et la personne de Dieu sont identiques, une seule et même personne, ce qui nous conduit droit au sabellianisme, en anéantissant la distinction des personnes, car la personne de Dieu, c'est le Père (Jean 6, 27). Cette explication est fort contestable : ce « second nom » est bien plutôt (comme ỹ 20 : τῷ θεῷ καὶ πατρί, à Dieu qui est aussi Père) un qualificatif = « dans le royaume de Christ qui est aussi Dieu, de sorte que ce passage serait un de ceux qui rendent témoignage à la *divinité* du Seigneur. Cette absence de précision dans l'explication une fois constatée, nous ajoutons que cette interprétation est inadmissible en quelque sens qu'on la prenne. 1° Elle n'est point appelée ni nécessitée par l'absence de τοῦ devant θεοῦ, comme nous l'avons démontré. 2° Pour qu'une semblable qualification se produise, il faut, comme le reconnaît *Harless*, que « le contexte en fournisse l'occasion. » Or cette relation que peut avoir avec le contexte cette désignation de θεὸς appliquée à Christ est si peu réelle et saisissable, que ces commentateurs eux-mêmes ne s'entendent pas sur ce point im-

Dieu, » Lausanne, 1839, 1849, 1875, porte : « dans le royaume *de celui qui est Christ et Dieu* » (de même *Monod*). La version (darbyste) de Vevey, 1872, porte à la marge : « le royaume *de celui qui est Christ et Dieu.* »

portant. *Harless* prétend que « Paul ajoute καὶ θεοῦ parce que cela indique clairement (?) que celui qui sert les idoles (εἰδωλολάτρης) ne peut être un membre du royaume de Dieu, dont *le Dieu vivant* lui-même est le roi. » Dans ce cas, Paul aurait dû dire simplement ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ce qui allait droit au but, ou bien s'il voulait mettre τοῦ Χριστοῦ, il devait ajouter τοῦ θεοῦ dans le sens que nous avons reconnu nous-mêmes, ou mieux encore commencer par τ. θεοῦ et ajouter Χριστοῦ (1 Tim. 5, 21. 6, 13). Au reste, nous avons vu (cont. *Harless*), que ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης est une incidente qui ne se rapporte qu'à πλεονέκτης, tandis que οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλ., etc., se rapporte à πόρνος, ἀκάθαρτος, πλεονέκτης, de sorte que ce point de vue d'idolâtrie que met en avant *Harless*, est purement imaginaire. *Monod*, qui suit volontiers *Harless*, a dû chercher une meilleure raison. « Voulant, « dit-il, effrayer salutairement ses lecteurs, par la pensée « que l'esclave des convoitises charnelles n'a point de part « au royaume de Christ, il n'était pas superflu d'ajouter « que qui dit Christ, dit Dieu. » Cela n'explique rien, car, dans ce cas, le but était bien mieux rempli en disant à ses lecteurs, non que Christ est Dieu, mais que « le royaume de Christ » est « le royaume de Dieu, » ce qui revient à notre interprétation. D'ailleurs Paul, dans ces paroles, n'a point pour but d'effrayer ses lecteurs, mais de leur bien rappeler que l'exclusion de ces hommes vicieux de tout héritage dans le royaume de Christ et de Dieu, va tellement de soi, qu'il n'a besoin que d'en appeler à leur conscience : « *Vous savez bien qu'aucun*, etc. » Rien dans le contexte ne justifie une semblable interprétation, et la plupart des docteurs orthodoxes ne s'y sont pas trompés. 3° Nous devons ajouter que Paul ne donne jamais à Christ le nom ou le titre de θεός (voy. sur ce point *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 247 [1]).

[1] Monod s'empare de Tite 2, 13, et s'en fait une arme en faveur de

ỳ 6. Μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις, « *que personne ne vous abuse* (ἀπατᾶν, tromper, abuser, séduire) *par de vaines paroles.* » Κενὸς prop. vide , opp. πληρής, plein; puis (fig.) vide, vain, creux, où il n'y a rien de substantiel, sans fon-

son interprétation. « Rapprochez, dit-il, Tite 2, 13 ; « *l'apparition de la « gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ,* où la version de « la Compagnie de Genève, 1805, maintenue dans la version nouvelle « de 1835, n'a pu traduire : « du grand Dieu et de notre Sauveur « Jésus-Christ, » qu'en faisant violence à toutes les règles du langage, « sans parler du bon sens et du contexte, qui s'opposent également à « l'idée d'une double apparition, l'une de Dieu, l'autre de Jésus-Christ. » — On ne s'attendait guère à voir paraître ici la Compagnie des pasteurs de Genève, ni à une critique aussi âpre de la part de Monod. Il ignorait apparemment que cette traduction est celle de *Calvin,* et que *Luther,* après nouvel examen, l'a préférée dans la revision de sa version (voy. Protestanten Bibel, Leipz. 1872). Examinons. Paul dit: « Elle est apparue la grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes; elle fait notre éducation... en attendant *la réalisation* de notre bienheureuse espérance. » — Comme cette réalisation aura lieu lors de la venue de Christ dans sa gloire — gloire à laquelle le chrétien doit avoir part pour son bonheur (Col. 3, 4. Rom. 8, 17); comme, d'autre part, cette gloire dans laquelle Jésus doit venir est, comme il l'a annoncé « la gloire du Père » (Matth. 13, 27. Marc 8, 11), Paul, au lieu de mentionner la venue ou l'apparition de Christ, mentionne « *l'apparition de la gloire = de la gloire de Dieu et de Christ,* » comme suit : « en attendant la réalisation de notre bienheureuse espérance et *l'apparition* (ἐπιφάνειαν) *de la gloire du grand Dieu et de notre Sauveur Jésus-Christ.* » Il dit « la gloire du grand Dieu » (comp. Ap. 19, 17. T. R. 1 Tim. 1, 11, la gloire du Dieu bienheureux) pour relever par cette épithète que cette gloire sera prodigieuse, digne de la grandeur de Dieu. La pensée nous semble juste, claire, et le contexte excellent. Il n'y a pas là, quoi qu'en dise Monod, « l'idée d'une double apparition, l'une de Dieu, l'autre de Jésus. » Bien mieux! le reproche de « faire violence au langage » est immérité et trahit simplement une ignorance sur l'emploi ou la suppression de l'article, comme nous venons de l'expliquer. Comme cette gloire appartient à la fois à Dieu et à Christ, est une seule et même gloire de Dieu et de Christ, Paul groupe ensemble les personnes et les fait figurer sous un seul et même article. Nous venons d'en voir un exemple plus haut dans *ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ:* le royaume de Christ et de Dieu. Cette traduction, contrairement à la critique de Monod, se recommande par la justesse de la pensée. par le contexte et par la correction du langage.

dement, partant sans vérité = inanis. Sir. 31, 1 : κεναὶ ἐλπίδες καὶ ψευδεῖς. Xén. Anab. 2, 2, 21 : κενὸς φόβος, une peur sans fondement. Paul fait sans doute allusion à ces maximes relâchées par lesquelles on voilait la gravité de ces péchés, en en parlant légèrement, en les excusant et même en cherchant à les justifier. Tel a été le langage du monde en tous les temps, et ce que nous en retrouvons aujourd'hui ne nous fait que trop comprendre ce qui se pouvait dire dans le monde païen. Ces vices sont une vraie pourriture morale, le chancre rongeur de la société, la ruine des individus et des familles, et les paroles qui les excusent sont des paroles sans fondement ni vérité, des propos trompeurs. Dieu, qui est saint, ne tient pas ces désordres pour chose légère; il les a en abomination. — διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας: διὰ ταῦτα est jeté en avant pour bien accentuer la cause, « *car c'est pour ces choses,* » c.-à-d. pour ces vices et ces désordres dont il est question, — non pour ces κενοῖς λόγοις — « *que la colère de Dieu* (ὀργὴ τ. θεοῦ, voy. 2, 3) *vient*, tombe *sur les hommes rebelles.* » Ce présent ἔρχεται n'est pas un *præsens futurascens* (vient, c.-à-d. va ou doit venir); il indique que Paul considère le fait en soi, abstraction faite du temps; en sorte que s'il peut s'étendre à la colère de Dieu, se manifestant au dernier jour (Rom. 2, 5. 1 Cor. 6, 10. 1 Thess. 1, 10. — *Estius, Kop., Flatt, Rück., Schenkel, Meyer, Bleek*), il se rapporte tout d'abord à la colère de Dieu actuelle et à sa manifestation présente (Rom. 1, 18) par les malheurs et les misères qui sont le châtiment naturel et providentiel d'une vie de désordres. Comp. Col. 3, 6 (de même *Bucer, Calv., Corn.-L., Harless, Matthies, Olsh., Braune, Monod*). — Οἱ υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, « *les fils de la désobéissance,* » c.-à-d. les hommes désobéissants, rebelles à la volonté de Dieu (℣ 2, 2).

℣ 7. Μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν. Γίνεσθε (voy. 4, 32) indique qu'il s'agit d'un mal non existant encore (contre *Hofm.*),

mais qu'il faut prévenir et contre lequel Paul veut tenir en garde ses lecteurs. Συμμέτοχός τινος (voy. 3, 6) signifie proprement « qui participe avec quelqu'un (συμ-) à quelque chose (τινος) de sorte que le gén. αὐτῶν doit indiquer, non *avec qui* l'on participe (= συμμέτοχοι τῶν υἱῶν τ. ἀπειθείας, *Théod.*, *Harless*, *Meyer*, *DeW.*, *Meier*, *Braune*, etc), — il faudrait αὐτοῖς à cause de συμ. — mais *à quoi* l'on participe avec quelqu'un, et αὐτῶν, comme διὰ ταῦτα qui précède, se rapporte aux vices et aux désordres des υἱοὶ τῆς ἀπειθείας. De là, « *ne soyez pas coparticipants*, c.-à-d. *complices de leurs désordres* » (*Pélage*, *Corn.-L.*, *Flatt*, *Schenkel*): c'est justifié (γάρ) par le ℣ suivant.

℣ 8. Le motif (γάρ) pour lequel ils ne doivent pas être les complices de leurs désordres, c'est la métamorphose qui s'est accomplie en eux : ce qu'ils étaient, ils ne le sont plus; ils sont tout le contraire. Ἦτε γάρ ποτε σκότος, « *car vous étiez autrefois*, avant votre conversion, *ténèbres* : » ἦτε est jeté en avant pour l'accentuer. — νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ, « *mais maintenant* (νῦν δὲ, particule de temps opp. à ποτε), après votre conversion, *vous êtes lumière dans le Seigneur.* » Σκότος, prop. les ténèbres, désigne figurément les ténèbres spirituelles et morales, l'erreur et le péché, opp. à φῶς prop. la lumière, puis figurément la lumière spirituelle et morale, la vérité et la sainteté (Matth. 4, 16. Jean 3, 19. 20. 12, 35. 46, etc. Act. 26, 18. 2 Cor. 6, 14. 1 Pier. 2, 9, etc.). Paul se sert de l'expression abstraite, « vous étiez ténèbres, vous êtes lumière, » pour mettre en relief le principe, ce qui est plus imagé et plus vif que l'expression concrète, « vous étiez des hommes plongés dans l'erreur et le péché, aujourd'hui vous êtes des hommes en possession de la vérité et de la sainteté. » — ἐν κυρίῳ, « *dans le Seigneur*, » est ajouté épexégétiquement pour indiquer que c'est dans la communion avec le Seigneur que ce changement s'est opéré : Christ en est le fondement (voy. 2, 21). — ὡς τέκνα φωτὸς περιπα-

τεῖτε, « *marchez*, c.-à-d. *conduisez-vous* (περιπατεῖν, voy. 2, 2) *comme des enfants de lumière.* » Cette dénomination « enfants de lumière » (cf. 1 Thess. 5, 5 : υἱοὶ φωτός) découle de ce qu'il vient de dire « vous êtes lumière : » la lumière est leur mère, ils sont ses enfants (τέκνα), ses fils (υἱοὶ), parce que la lumière est le principe générateur de leur vie spirituelle et morale (voy. 2, 3. *Winer*, Gr. p. 223). Ὡς τέκνα φωτὸς est jeté en avant pour l'accentuer (cf. 1 Pier. 1, 14 : ὡς τέκνα ὑπακοῆς) et la suppression de toute conjonction logique, comme οὖν, donne plus de rapidité, partant de vivacité à l'exhortation = « *Eh bien ! marchez comme des enfants de lumière.* »

℣ 9. Γάρ introduit une parenthèse en confirmation : c'est une raison pour marcher comme des enfants de lumière, raison tirée de la nature même des résultats produits par le principe de la lumière : ces résultats sont précisément ceux qui font de l'homme un homme nouveau (4, 24). Voyez des parenthèses semblables 2 Cor. 10, 4. 14. 8, 9. 10. Phil. 2, 23. — ὁ καρπὸς τοῦ φωτός *: Καρπὸς est figuré et collectif (Matth. 3, 8. Gal. 5, 22. Phil. 1, 11), « *le fruit de la lumière,* » désigne le résultat, c.-à-d. les œuvres que la lumière produit dans le converti. Ce fruit est opposé aux œuvres auxquelles il se livrait avant sa conversion (ποτε) et dont Paul a parlé précédemment, ce qu'il appelle ἔργα τ. σκότους, ℣ 11. « Ce fruit de la lumière, » autrement dit ces œuvres, « *consiste* » (ἐν, 1 Cor. 2, 4. *Winer*, Gr. p. 173. *Matthiae*, Gr. p. 1342), ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ. Les commentateurs ont donné à ces différents noms des significations diverses et une portée plus ou moins étendue, en s'appuyant

* Ainsi lisent *Mill*, *Beng.*, *Wettst.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Reiche*, comm. crit., p. 181, et la plupart des exégètes (ℵABD*E*FGP, 6 Minn. it. vulg. goth. syrr. copt. arm. éth., etc.), tandis que *Elz.*, *Scholz*, *Matthaei*, *Monod* lisent πνεύματος (KL, les Minn. syr. Chrys. Théod. Dam.). Correction provenant de Gal. 5, 22.

sans doute sur le sens des mots, mais d'une manière plus ou moins arbitraire. Nous devons remarquer qu'il résulte du développement même dans lequel Paul est entré dès 4, 24, que ἀγαθωσύνη, δικαιοσύνη et ἀλήθεια ne sont autre chose que ce qu'il a désigné au point de départ, quand il a dit : τὸν καινὸν ἄνθρωπον... κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας, ce qu'il reproduit ici à la fin du développement (de même *Monod*). En conséquence, ἀγαθωσύνη (biblice et ecclesiastice = ἀγαθότης) *la bonté* morale, Rom. 15, 14. 2 Thess. 1, 11. Gal. 5, 22; *le bien*, Ps. 37, 21 (opp. κακία, le mal). Ps. 51, 5 (voy. *Oltramare,* Comm. Rom, 15, 14), est ici l'équivalent de ὁσιότης et désigne *la bonté* morale, c.-à-d. *la moralité*, *l'honnêteté*, *la sainteté* de la vie. — Δικαιοσύνη, *la justice*, comme 4, 24, se rapporte plus spécialement aux vertus qui appartiennent aux relations des hommes entre eux — et ἀλήθεια, *la vérité*, désigne la vérité chrétienne par opposition à l'erreur païenne. Vivre dans la bonté morale ou sainteté, dans la justice et dans la vérité, c'est marcher comme des enfants de lumière, c'est être un homme nouveau (voy. 4, 24).

℣ 10. δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ: δοκιμάζοντες se rattache à περιπατεῖτε, comme l'indique l'exhortation qui se continue et s'achève par μὴ συγκοινωνεῖτε, etc. Δοκιμάζειν, pp. *éprouver*, c.-à-d. reconnaître par une opération si une chose est bonne ou mauvaise. Il se dit de l'or, de l'argent (1 Pier. 1, 7), des bœufs (Luc 14, 19) et d'autres choses (1 Cor. 3, 13). D'où *éprouver, mettre à l'épreuve quelqu'un* (Hb. 3, 9. 1 Jean 4, 1) ou *quelque chose* (2 Cor. 8, 8). Comme l'épreuve peut se faire par l'examen, δοκιμάζειν a signifié *éprouver*, c.-à-d. *examiner et juger* ou *juger après examen, juger de*, *apprécier*, en parlant des personnes (δοκιμάζ. ἑαυτόν, 1 Cor. 11, 28. 2 Cor. 13, 5 = ἐξετάζειν ἑαυτόν, Xén. Mem. S. 2, 5, 1 et 4) et des choses (Luc 12, 56. Rom. 2, 18. 12, 2. Gal. 6, 4. Phil. 1, 10. 1 Thess. 5, 21).

De là, « *appréciant, jugeant bien de ce qui est agréable au Seigneur.* » La lumière éclairant leur jugement et guidant leurs pas, ils marcheront comme des enfants de lumière. Κύριος désigne Dieu plutôt que Christ, car il s'agit ici de la vie morale en général (℣ 17. 19. υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, ℣ 6. Cf. Rom. 12, 2. Col. 4, 12.

℣ 11. καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε : Κοινωνεῖν, dat., avoir part, prendre part à, Rom. 12, 13. 15, 27. 1 Tim. 5, 22. συγκοινωνεῖν, prendre part avec et comme quelqu'un, s'associer à (Phil. 4, 14. Ap. 18, 4). De là, « *ne prenez pas part* » avec les υἱοὶ τῆς ἀπειθείας (= μὴ γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν, ℣ 7). — τοῖς ἔργοις... τοῦ σκότους, « *aux œuvres des ténèbres,* » non pas (gen. causæ) aux œuvres *qui proviennent* des ténèbres, c.-à-d. de l'erreur et du péché (*Estius*, *Rückert*, *Meyer*, *Monod*), ni (abst. p. concr. = ἔργων τῶν ἐν σκότει) aux œuvres *des hommes plongés* dans les ténèbres (*Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *De W.*); mais (comme Rom. 13, 12 : ἀποθώμεθα τὰ ἔργα τοῦ σκότους) les œuvres *qui appartiennent* aux ténèbres, qui leur sont propres, parce qu'elles se font dans les ténèbres : ce sont toutes ces impuretés et souillures des υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, qui ont besoin des ténèbres de la nuit pour être commises : cela répond à κρυφῇ, ℣ 12, et à φανεροῦται, ℣ 13. — Paul qualifie ces œuvres d'infructueuses, τοῖς ἀκάρποις : ἄκαρπος, qui ne donne pas de fruit, qui est sans fruit (p. f.), *infructueux*, 1 Cor. 14, 14. Tite 3, 14. 2 Pier. 1, 8 ; puis (*sensu malo*), *qui ne produit rien de bon* (Sap 15, 4, il est parlé, à propos de l'idolâtrie, du σκιαγράφων πόνος ἄκαρπος, du travail des peintres qui ne produit rien de bon), opp. à εὔκαρπος, qui donne du fruit, *fructueux*. Dans ces adjectifs, καρπὸς est toujours entendu dans un bon sens, de sorte que εὔκαρπος est une qualité, ἄκαρπος un défaut. Cette épithète d'ἄκαρπος est donnée aux œuvres de ténèbres par allusion à l'expression καρποὶ τοῦ φωτός, ℣ 9. Tandis que la lumière est fructueuse, féconde en fruits, les œuvres

de ténèbres sont frappées de stérilité, elles ne produisent rien, absolument rien de bon : la vie de ceux qui les commettent est une vie perdue. Paul aurait pu, sans sortir de la vérité, qualifier ces œuvres autrement et bien plus sévèrement, mais il serait sorti de l'allusion aux καρποὶ τοῦ φωτός, allusion à laquelle il s'arrête.

μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε : μᾶλλον δὲ, « *mais plutôt, ou plutôt* » est une sorte de correctif : on se reprend pour exprimer plus exactement sa pensée (4, 28. Rom. 8, 34. Gal. 4, 9). — καὶ indique que Paul l'amende en ajoutant quelque chose qui la complète (= μᾶλλον δὲ καὶ, bien mieux et bien plus). A son sens, ce n'est point assez que de s'abstenir de ces œuvres de ténèbres, il faut encore les ἐλέγχειν : c'est un pas de plus. — Ἐλέγχειν τινὰ περί τινος (= arguere) n'a pas de mot qui lui corresponde exactement en français, et se rend, suivant les cas, par *accuser*, *reprendre* (Luc 3, 19. Matth. 18, 15. Jean 8, 9. 1 Tim. 5, 20. 2 Tim. 4, 2. Tite 1, 13. 2, 15. Heb. 12, 5. Ap. 3, 19), *convaincre de* (Jean 8, 46. 16, 8. Jaq. 2, 9. Jud. 15), *confondre*, *mettre à quia* (1 Cor. 14, 24. Tite 1, 9. Jud. 22. Tisch.), *réfuter*, etc., mais il ne se dit que de celui qui fait voir et met en évidence les torts ou les erreurs de celui qu'il accuse, reprend, etc. Ἐλέγχειν... τι, *blâmer*, *reprendre*, *condamner*, *réfuter quelque chose*, en mettant en évidence le tort ou l'erreur (Jean 3, 20). De là, μᾶλλον δὲ ἐλέγχετε (scil. τὰ ἔργα τοῦ σκότους), « *bien mieux ! reprenez-les*, en mettant en évidence, au grand jour, combien ils sont repoussants et odieux.

℣ 12. Les ℣ 12, 13, 14 ont donné bien du tourment aux commentateurs (voy. *Flatt*, p. 516 et suiv.). — Γάρ se rattache à la recommandation qui précède immédiatement μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε : Paul donne la raison pour laquelle le chrétien doit reprendre (ἐλέγχειν) ces œuvres de ténèbres (*Calv.*, *Grotius*, *Matthies*, *Meyer*, *Olsh.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meier*, *Bleek*, *Monod*) : c'est leur turpitude même (*Olsh.*, *DeW.*,

Schenkel, Meyer, Monod). Le chrétien ne doit pas rester froid et indifférent à l'égard de ces abominations; il doit dire carrément à ceux qui se livrent à ces désordres ce qu'il en pense et les convaincre de l'ignominie de leur conduite. Il faut combattre le mal en mettant les torts au grand jour (voy. ἐλέγχειν). — Τὰ γὰρ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν est jeté en avant pour l'accentuer : αὐτῶν désigne ceux qui commettent ces ἔργα τοῦ σκότους (*Winer*, Gr. p. 138), les υἱοὶ τῆς ἀπειθείας. De là, « *car les choses qui sont faites par eux en cachette,* » dans les ténèbres dont ils s'enveloppent. Κρυφῇ, « *en cachette, en secret, secrètement* » (= in occulto, *Vulg*. Deut. 28, 17. Gen. 31, 26. Ruth. 3. 7. Sap. 18, 9) est opp. à *ostensiblement*, (κρυφός, opp. φανερὸς. Plut. Timoléon 2) *au grand jour, devant tout le monde* (2 Rois 12, 12 : κρύβδην) et synonyme de « dans les ténèbres » (Ésaïe 29, 15 : ἐν κρυφῇ = ἐν σκότει, 45, 19. 48, 16). Ces péchés, que Paul désigne par τὰ κρυφῇ γινόμενα sont les mêmes que ceux qu'il a appelés τὰ ἔργα τοῦ σκότους, comme cela ressort de ὑπ' αὐτῶν (cont. *Bengel, Koppe, Baumg., Rückert, Schenkel*), tous ces péchés d'impureté, tous ces raffinements de la dépravation que les ombres de la nuit recouvrent. Il est tout à fait hors de propos de rapporter ce que Paul dit ici, aux mystères païens (cont. *Elzner, Wolf, Holzh.*) ou à la « familia Simonis Magi, quæ erat infandarum libidinum magistra » (*Estius, Corn.-L.*). — αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν, « *il est honteux même de les dire,* » cela seul est déjà une honte : Isoc. à Dém.: ἃ ποιεῖν αἰσχρόν, ταῦτα νόμιζε μηδὲ λέγειν εἶναι καλόν. Mais, dit-on, si l'on ne doit pas les dire, comment les reprendra-t-on ? — *Photius* répondait déjà que cet ἔλεγχος doit se faire par la sainteté même de la vie du chrétien, qui, par son contraste éclatant avec la vie de ces hommes, en est la répréhension et la condamnation, car on ne saurait reprendre de semblables vices par des paroles (*Ecumen., Érasme,* etc. *Bengel :* dictis et factis Jesu dignis. *Olshausen, Braune*). *Monod* pense que « c'est

« plus encore par ses œuvres que par ses discours que le « chrétien doit les reprendre. » Il est bien certain que la vie du chrétien doit, par sa pureté et par sa sainteté, faire contraste avec celle des υἱοὶ τῆς ἀπειθείας; mais ἐλέγχειν (voy. ℣ 11) ne peut pas s'entendre de cette répréhension muette, car c'est mettre en plein jour ce qui est caché, — et ce qui suit n'y est pas favorable. Nous répondons qu'autre chose est λέγειν, autre chose ἐλέγχειν : parler et s'entretenir dans ses conversations des choses infâmes qu'ils font, cela est honteux ; mais les attaquer de front et les porter au grand jour pour confondre ceux qui les font et y mettre un terme, c'est salutaire (de même *Matthies*, *Meier*). Voyez par exemple la manière dont parle saint Paul dans l'épître aux Romains 1, 24-27.

En général, les commentateurs ne s'entendent pas sur la manière dont on doit relier le ℣ 12 avec le ℣ 11, malgré la conjonction γάρ, et ils donnent à la pensée, dans les ℣ 11, 12 et 13, un mouvement dialectique fort différent, afin d'arriver à expliquer le ℣ 13, qui est très difficile.

Ainsi *Koppe* et *Rückert* traduisent : « bien mieux ! reprenez-les (℣ 12) : les choses, *il est vrai* (γὰρ), qui sont faites par eux en secret, il est honteux de les dire, (℣ 13), *mais* (δὲ) toutes les choses reprises... etc. » Dans ce cas, 1° il faut donner à γὰρ le sens de μὲν (= quidem. *Koppe*) ou le sous-entendre (= μὲν γάρ, *Rück.*), ce qui est également arbitraire. 2° Il faut ensuite établir entre le ℣ 12 et le 13 une relation d'opposition ou d'alternative (= μὲν... δέ, « mais, » ou « d'autre part ») qui n'existe pas, vu l'absence de μὲν au ℣ 12.

D'autres (*Bullinger*, *Bengel*, *Braune* — et *Anselme*, *Piscator*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Harless*) rapportent γὰρ à la première partie seulement du ℣ 11 : καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργ. τ. ἀκάρποις τοῦ σκότους, ce qui se peut d'autant moins justifier que l'expression μᾶλλον δέ, indiquant une modification apportée à

cette première partie, Paul porte toute sa pensée sur l'adjonction καὶ ἐλέγχετε, de sorte que c'est, non à la première partie du ỳ 11, mais à καὶ ἐλέγχετε, que γὰρ doit se rapporter. — Ce n'est pas tout. Ces commentateurs eux-mêmes n'entendent pas de la même manière la liaison avec la première partie du ỳ 11. *Bullinger, Bengel, Braune* font tomber l'observation du ỳ 12 sur les mots τοῖς ἔργοις ἀκάρποις τοῦ σκότους, et l'envisagent comme une sorte d'incidente jetée en passant pour expliquer pourquoi Paul dit brièvement τὰ ἔργα τοῦ σκότους, tandis qu'au ỳ 9, il décrit « le fruit de la lumière » en le détaillant par les mots ἀγαθωσύνη, δικαιοσύνη, ἀλήθεια (*Bengel :* causa, cur indefinite loquatur ỳ 11, de operibus tenebrarum, quum fructum lucis ỳ 9 definite descripserit). Mais rien dans le contexte ne trahit un semblable motif. La place même et la forme de l'incidente y sont contraires : elle aurait dû se trouver immédiatement après σκότους et faire porter l'accent sur αἰσχρὸν καὶ λέγειν. — Aussi *Anselme, Piscator, Rosenm., Flatt, Harless* l'entendent-ils différemment. Ils supposent que le ỳ 12 correspond à la première partie du ỳ 11 et que le ỳ 13 correspond à la seconde : « *ne vous associez pas aux œuvres infructueuses des ténèbres*, — (ỳ 12) car les choses qui sont faites par eux en secret, il est honteux même de les dire : combien plus de les faire; *mais plutôt reprenez-les* — (ỳ 13) mais (δέ) toutes ces choses étant reprises, sont mises au grand jour... » Si c'est là la pensée de Paul, pourquoi n'a-t-il pas suivi l'ordre naturel, et a-t-il déplacé la proposition τὰ γὰρ κρυφῆ γινόμενα, etc., pour la placer après μᾶλλον δὲ ἐλέγχετε? D'ailleurs le ỳ 13 étant une explication directe de μᾶλλον δὲ ἐλέγχετε devrait s'y relier par un γάρ, non par un δέ, qui exprime mal la liaison et ne se comprend pas. Enfin (voy. *Meyer*, note p. 247) cette recommandation μὴ συγκοινωνεῖτε, etc., a été si souvent répétée avec des raisons spécifiquement chrétiennes à l'appui (ỳ 3-8), qu'on ne s'attend guère à la voir appuyée de

nouveau par un argument général qui n'a rien de particulièrement chrétien.

ỳ 13. Δὲ introduit une considération nouvelle (*Or* = autem). Après avoir donné la raison du μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε, Paul indique l'effet salutaire d'une semblable répréhension. — τὰ πάντα, non pas « *toutes choses,* » d'une manière générale ou absolue (*Rück.*), mais « *toutes les choses* » qui sont faites en secret : l'article τὰ indique qu'il s'agit des choses sus-mentionnées (voy. 1, 23). — ἐλεγχόμενα signifie, non « *toutes les choses reprises,* » il faudrait πάντα τὰ ἐλεγχόμενα, ou τὰ πάντα τὰ ἐλεγχόμενα ; mais *toutes ces choses étant reprises,* si elles sont reprises, quand elles sont reprises. Le participe sans article présente l'idée comme condition (Xén. Anab. 2, 1, 21 : ἐκέλευσε εἰπεῖν βασιλεύς, ὅτι μένουσι μὲν ὑμῖν αὐτοῦ σπονδαὶ εἴησαν, προϊοῦσι δὲ καὶ ἀπιοῦσι πόλεμος). Il ne faut pas oublier ici le sens propre de ἐλέγχειν ; il présente le ἐλέγχων comme accusant, reprenant et condamnant, en faisant voir les infamies de celui qu'il reprend et en les mettant en lumière afin de le confondre.

ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται : Des commentateurs (*Calv.*, *Bèze*, *Piscator*, *Wolf*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Rückert*, *Matthies*, *DeW.*, *Monod*, *Hofmann*, *Griesb.*) relient τοῦ φωτὸς à ἐλεγχόμενα : à tort, car Paul a parlé purement et simplement de ἐλέγχειν (ỳ 11 : μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε), et, avec le sens connu de ἐλέγχειν, l'expression ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς renfermerait une sorte de pléonasme (cont. *DeW.*,). La lumière dont il s'agit ici, est la lumière que le ἐλέγχων jette sur les faits cachés qu'il produit au grand jour, à la honte de ceux qui les commettent, dans sa répréhension même, — et non spécialement la lumière de la vérité chrétienne, d'après laquelle il reprend (cont. *DeW.*, *Meyer*). Φῶς ne désigne pas non plus *la lumière* (abst. pour concr.), c.-à-d. les hommes de lumière (*Koppe*). Ὑπὸ τοῦ φωτὸς se lie à φανεροῦται (*Vulg.*, *Jér.*, *Ambros.*, *Grotius*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Bengel*,

Harless, *Meyer*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*); il est jeté en avant parce que c'est l'ordre des choses. Φανεροῦν se dit prop. de l'apparition d'un objet à la vue, au grand jour (R. φαίνειν, φῶς); il indique le passage *du secret à la publicité* et *du caché au grand jour* (φανερός, manifeste, visible); il est opposé à κρύπτειν ou ἀποκρύπτειν, *cacher*, *céler* (1 Cor. 4, 5 : κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν. Col. 1, 26. 3, 4. Jean 7. 4. Marc 4, 22), c'est *rendre visible, manifester, mettre au grand jour, en plein jour, en évidence* (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 293 : ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν, γνωρίζειν). Il s'applique parfaitement à des choses κρυφῇ γινόμενα et répond très bien, comme conséquence, au fait d'ἐλέγχειν. Φανεροῦν ne signifie pas, « manifester dans sa vraie nature » (*Olshaus.*, *Meyer*) et il n'est point équivalent de ἐλέγχειν (cont. *Wolf B.-Crus.*). De là, « *Or toutes les choses* — qui se font en secret — *quand elles sont reprises, sont mises en plein jour par la lumière,* » la lumière dont les éclaire le ἐλέγχων.

πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστι, « *car tout ce qui est mis au grand jour est lumière.* » Mais ce γὰρ explicatif semble réclamer précisément la pensée inverse, et plusieurs commentateurs, invoquant le contexte, ont cru devoir considérer φανερούμενον comme un moyen ayant le sens intransitif. Ils traduisent: « Or toutes les choses — qui se font en secret — quand elles « sont reprises, sont mises au grand jour par la lumière, « *car tout ce qui met au grand jour est lumière* » (*Syr.*, *Cajet.*, *Bucer*, *Grot.*, *Estius*, *Michael.*, *Flatt*); et même *Calvin* (de même *Bèze*, *Rosenm.*, *Bleek*), passant par-dessus les scrupules grammaticaux d'*Érasme* (πᾶν τὸ φανερούμενον pour τὸ πᾶν φανερούμενον), traduit : « *car la lumière est ce qui met tout au grand jour.* » *Bleek* conjecture que le texte a vraisemblablement été corrompu par une très ancienne faute de copiste. Quant à la pensée elle-même, ce n'est guère qu'une banalité assez superflue. *Bengel* considère πᾶν comme *abs-*

tractum pro concreto, et traduit : « *car tout ce qui*, c.-à-d. tout homme *qui se met au grand jour* (sens moyen), c.-à-d. ne refuse pas de se montrer au grand jour, *est lumière*, » c.-à-d. un homme de lumière (ỳ 8): ce qui ne va point au contexte. Le langage n'autorise pas de semblables interprétations. Non-seulement φανεροῦσθαι n'est pas usité au moyen dans le sens actif, mais encore τὸ φανερούμενον, venant après le passif, φανεροῦται, ne peut qu'être passif[1]. Il faut donc traduire : « Or toutes les choses — qui se font en secret, dans les ténèbres — quand elles sont reprises, sont mises au grand jour par la lumière (dont le ἐλέγχων les éclaire), *car tout ce qui est mis au grand jour est lumière.* » Qu'est-ce que cela veut bien dire ? Nous nous trouvons en présence de deux difficultés qui semblent insolubles : la liaison par γὰρ avec ce qui précède et la pensée elle-même.

Si la proposition était liée par δὲ à ce qui précède, le discours se continuerait en exprimant le bon résultat que doit avoir le ἐλέγχειν (*Rück.*), mais introduite par γάρ, elle ne peut se relier à ce qui précède immédiatement, et c'est en vain qu'on l'a essayé. Il doit y avoir une idée sous-entendue à laquelle γὰρ se rapporte et que le contexte rend nécessaire (de même *Rück.*, *Harless*, *Meyer*, *Schenkel*, etc.). Quant à la pensée elle-même, elle se dessine si peu clairement que les avis sont extrêmement partagés. Nous allons indiquer les principaux.

Koppe traduit : « *Or toutes les choses*, qui se font en secret, *quand elles sont reprises par la lumière*, c.-à-d. par

[1] *Baur*, p. 435, voit dans l'expression *πᾶν τὸ φανερούμενον φῶς ἐστι*, une idée générale qui appartient à la théorie gnostique sur la lumière. Cela signifie que « la lumière est le principe par lequel tout ce qui est devient manifeste à notre conscience. » Cette interprétation, dans laquelle on renverse les termes en prenant l'attribut pour le sujet et en donnant au passif *φανερούμενον* un sens actif, affirme précisément le contraire de ce que dit Paul.

des hommes de lumière (abst. pour concr.), *sont illuminées*, *car ce qui est* soi-même *illuminé*, c.-à-d. (abst. pour concr.) l'homme de lumière, *est lumière*, c.-à-d. doit être une lumière pour les autres, doit les illuminer et dissiper leurs ténèbres. » — Mais rien ne justifie ce passage de l'abstrait au concret, et φανερούμενον n'a pas le sens de πεφωτισμένον.

DeWette : « *Or toutes les choses* qui se font en secret, *quand elles sont reprises par la lumière*, c.-à-d. par la vérité évangélique, *sont rendues manifestes* (à l'esprit et à la conscience même); *car* (explique pourquoi le ἐλεγχόμ. ὑπὸ τοῦ φωτὸς a pour conséquence φανεροῦσθαι) *tout ce qui est rendu manifeste* (non-seulement à l'esprit, mais encore à la conscience par la vérité évangélique) *est lumière*, c.-à-d. appartient à la lumière: sans φῶς point de φανερούμενον, et là où il y a φανερούμενον, il y a φῶς. » — La pensée est assez insignifiante. D'ailleurs φανερούμενον se dit simplement du passage au grand jour de ce qui est caché, et c'est précisément le rôle de l'ἐλέγχων, qui reprend en exposant les torts au grand jour, de sorte que le rapport établi par *DeW.* entre ἐλέγχειν et φανεροῦν n'est pas exact, ce qui entache toute l'interprétation.

Rückert : « *Mais toutes choses*, *quand elles sont reprises par la lumière*, c.-à-d. présentées sous leur véritable aspect et dépouillées de toute enveloppe trompeuse, *sont mises au grand jour* — [c'est donc bien votre devoir à vous, enfants de lumière, de les reprendre] *car tout ce qui est mis au grand jour est*, ou devient par cela même *lumière*, c'est-à-dire cesse d'être quelque chose de caché dans les ténèbres, vient à la lumière. Ce qui laisse entendre qu'on peut espérer ainsi que ces hommes deviendront aussi lumière, si on les convainc de la réprobation de leur conduite. »

Matthies, *Meyer*, *Olsh.*, *Monod* sont plus explicites : « *Or toutes les choses* — qui se font en secret — *quand elles sont*

reprises, sont mises au grand jour par la lumière [et cela est un grand bien], *car tout ce qui est mis au grand jour est lumière*, c.-à-d. (*Corn.-L., Matthies, Meyer*) devient lui-même lumière : lumineux et pur, » ou (*Olsh.*) « prend la nature de la lumière, » — ou (*Monod*) « tout ce qui est mis « en lumière par la lumière *devient,* plus encore, est déjà « *ipso facto* lumière à son tour, c.-à-d. transforme ces hom- « mes de ténèbres en hommes de lumière. Telle est la na- « ture de la lumière qu'elle ne saurait se trouver à côté des « ténèbres sans les pénétrer, les absorber, et les trans- « former en sa propre substance. » — Mais cette image, tirée du monde physique, où la lumière pénètre les ténèbres et les dissipe, n'est pas également vraie du monde spirituel et moral. Jean 1, 5 : « la lumière brille dans les ténèbres, mais les ténèbres ne l'ont point reçue. » Comp. 3, 19. Il ne suffit pas de faire briller la vérité pour dissiper les erreurs de l'esprit, ni de manifester la perversité des actes pour en guérir les hommes. D'ailleurs il faudrait, non ἐστι, mais γίνεται, puisqu'il s'agit de transformation.

Harless (de même *Schenkel*) se rapproche beaucoup de cette interprétation : « *Mais toutes les choses* qui se font en secret, *quand elles sont reprises*, *sont mises au grand jour par la lumière :* [reprenez-les donc], *car tout ce qui est mis au grand jour est lumière,* tandis que ce qui est fait en secret est ténèbres. » *Harless* l'explique en disant : « Repren- « dre (ἐλέγχειν), c'est mettre au grand jour, tirer des téné- « bres (φανεροῦν), et ce qui est mis au grand jour, n'est plus « une œuvre secrète des ténèbres, c'est lumière » (*Harless* parle, non des *personnes*, mais des *péchés*). « La répré- « hension est la première lumière qui seule puisse chasser « les ténèbres du péché ; tandis que c'est dans la nature du « péché de se cacher. Si vous vous contentez de ne point « prendre part aux ténèbres, les ténèbres demeurent téné- « bres ; si vous les reprenez, les ténèbres *deviennent* (γίνον-

« ται) lumière, car reprendre, c'est dissiper les ténèbres, et « ce qui est mis au grand jour n'est plus une œuvre secrète « des ténèbres, c'est lumière. » — Nullement ; c'est toujours une œuvre *des ténèbres*, quoi qu'elle ne soit plus une œuvre *cachée*, *secrète :* il ne suffit pas de mettre au grand jour une œuvre des ténèbres pour en changer la nature. D'ailleurs, comme nous l'avons fait observer plus haut, il faudrait γίνεται φῶς, non ἐστι φῶς.

Meyer : « *Mais toutes les choses* qui se font en secret, « *quand elles sont reprises*, *sont mises au grand jour par* « *la lumière*, c.-à-d. sont mises au grand jour dans leur « vraie nature, exposées à la conscience et amenées à la « clarté par la lumière de la vérité évangélique, qui se « montre active dans cette répréhension [c'est « par la lu- « mière, » dis-je, qu'elles sont mises au grand jour], *car* « (pour montrer par une proposition générale que cela ne « peut venir que de la lumière) *tout ce qui est mis au grand* « *jour*, c.-à-d. qui est tiré du secret et dont la vraie nature « est mise en plein jour, *est lumière*, c.-à-d. a cessé d'avoir « la nature des ténèbres, et est essentiellement lumière. » — Non ; il ne suffit pas de mettre au grand jour une œuvre des ténèbres pour en changer la nature. D'ailleurs Meyer donne à φανεροῦν une signification extensive qu'il n'a point, ce qui compromet par la base même son interprétation.

Nous entendons le passage différemment : « *Or toutes les choses* qui se font en secret, *quand elles sont reprises*, *sont mises au grand jour par la lumière* — que jette sur elles le ἐλέγχων : [ce qui est salutaire [1]], *car tout ce qui est mis au grand jour est lumière*, » c'est-à-dire illumine, instruit

[1] Il arrive parfois que dans un raisonnement l'auteur se sert de γὰρ pour expliquer une idée intermédiaire sous-entendue. Ainsi 5, 29 : « Celui qui aime sa femme, s'aime lui-même [il doit donc l'aimer], *car* jamais personne n'a haï sa propre chair. » Voy. Winer, Gr. p. 415.

(*Braune*[1]). Voilà pourquoi Paul a dit ἐλέγχετε, « *accusez, reprenez, confondez* (voy. ἐλέγχειν, ỳ 11), » en portant au grand jour ces infamies qui se cachent dans les ténèbres et en les jetant à la face de ceux qui les commettent; c'est la vraie manière de les faire cesser: les choses mises en plein jour portent instruction, sont lumière[2]. Φῶς est pris ici dans la signification active, la lumière qui illumine, Jean 1, 4. 9: φῶς ὃ φωτίζει. 8, 12. 9, 5. Rom. 2, 19.

ỳ 14. Διὸ λέγει· Ἔγειρε* ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει** σοι ὁ Χριστός: Ἔγειρε est une formule d'excita-

[1] Dans une version, on ne peut guère introduire ces idées sous-entendues: on la taxerait de paraphrase. Il faut alors s'attacher à la pensée et chercher à la rendre aussi clairement que possible, en cédant aux exigences du langage. C'est pour cela que nous avons dû traduire: ... « sont mises au grand jour par la lumière, *et* tout ce qui est mis au grand jour est lumière, » comme s'il y avait δὲ au lieu de γάρ.

[2] A l'époque où nous écrivions ce commentaire (juillet 1885), il venait de paraître dans la *Pall Mall Gazette* quelques articles accusateurs, mettant au grand jour des désordres moraux inouïs sur ce qui se passait dans la ville de Londres. Ces articles, qui révélaient une corruption profonde dans une partie de la population, corruption si bien cachée dans les ténèbres qu'on ne la souçonnait pas, ont causé une grande sensation, et même, dans quelques journaux, une sorte d'indignation. Il n'en est pas moins vrai que chez les hommes sérieux elle a provoqué la nomination d'une commission de personnes respectables, qui se sont mis aussitôt à l'œuvre pour reconnaître le mal, chercher à l'extirper, et ceux qui commettaient ces infamies ont tremblé devant ce grand jour, troublés dans leur conscience et tremblant que leurs noms ne vinssent à être connus. C'est le *reprenez-les* de saint Paul, et ce qui a été mis en plein jour a été lumière.

* Ainsi lisent *Griesb.*, *Tisch.*, etc. (ℵABDEFGKLP, etc.), tandis que *Elz.*, *Lachm.* lisent ἔγειραι (aor. s. moyen), d'après la plupart des Minuscules et quelques Pères. Cette même variante se retrouve dans presque tous les passages où se rencontre ἔγειρε, Matth. 9, 5. Marc 2, 9. 11. 3, 3. 5, 41. 10, 49. Luc 5, 23. Jean 5, 8, et provient sans doute d'une confusion amenée par la prononciation semblable de αι et de ε. Ἔγειρε étant la forme correcte, doit être préféré. Voy. Fritzsche, Comm. ad Marc, p. 55.

** Il existe une ancienne variante : ἐπιψαύσει σοι Χριστός, *et contingет te Christus*, « Christ te touchera » (*Chrys.*, *Jér.* Voy. *Tisch.* 8).

tion, comme ἄγε, ἔπειγε; elle signifie « *lève-toi, sus !* » Eur. Iph. A. 624 : ἔγειρ' ἀδελφῆς ἐφ' ὑμέναιον εὐτυχῶς. Arist. Ranæ, 340 : ἔγειρε φλογέας λαμπάδας, ἐν χερσὶ... τινάσσων. De là, « *lève-toi, toi qui dors, et te relève* (ἀνάστα, voy. *Winer*, Gr. p. 76) *du milieu des morts ! — et Christ répandra sur toi sa lumière* » (ἐπιφαύσκειν = ἐπιφώσκειν, Job. 25, 5. 31, 26). Les deux premières propositions sont parallèles et forment *un crescendo*, car le sommeil est moins que la mort (cf. Rom. 13, 11): dans le sommeil, la vie est comme suspendue ; dans la mort, elle est éteinte. Les deux expressions καθεύδων et νεκρὸς sont figurées pour indiquer un état de l'âme, dans lequel la vie spirituelle et morale est engourdie ou éteinte (νεκρός, voy. 2, 1). Paul fait l'application de ces paroles aux υἱοὶ τ. ἀπειθείας, qu'il n'a cessé jusqu'ici d'avoir en vue. Cette sommation, *lève-toi, toi qui dors et te relève du milieu des morts !* est un appel, et revient à dire : « Sors des ténèbres de l'immoralité où tu es plongé ; quitte ces hommes immoraux — *et Christ t'éclairera !* » Καὶ = si tu sors... Christ t'éclairera. *Winer*, Gr. p. 293.

Harless, Schenkel, Braune, Monod veulent que cette recommandation s'applique « aux enfants de lumière. » Mais comment dire à l'enfant de lumière : « *Lève-toi, toi qui dors !* » il est déjà sorti des ténèbres (℣ 8). Comment ajouter : « *et Christ t'éclairera ?* » il est φῶς ἐν κυρίῳ, ℣ 8. Paul, dans tout le paragraphe, envisage ses lecteurs comme des enfants de lumière, ainsi qu'il appert du ℣ 8, qui sert de

Jérôme raconte qu'il entendit un jour dans l'Église quelqu'un qui attribuait ces paroles à Jésus sur sa croix. Le Seigneur les aurait adressées à Adam, dont on disait que la tête avait été enterrée au lieu même où la croix était plantée, ce qui avait fait donner à cette localité le nom de Calvaire : « Illo ergo tempore, quo crucifixus Dominus super ejus pendebat sepulcrum, hæc prophetia completa est, dicens : *surge Adam qui dormis et exsurge a mortuis et continget te Christus;* quia videlicet tactu sanguinis ipsius et corporis dependentis vivificetur atque consurgat. »

point de départ à son exhortation. S'il leur recommande de ne pas prendre part aux œuvres de ténèbres, ce n'est pas une raison de croire qu'ils y fussent retombés, et c'est bien la pensée de Paul, puisqu'il leur dit : « *Bien mieux ! Reprenez-les.* »

Cette citation est introduite par les mots διὸ λέγει, et διὸ (*c'est pourquoi, en conséquence*), qui fait la liaison avec ce qui précède, est entendu de manières diverses, ensuite de la diversité des interprétations des ỳ 12-13 et des personnes à qui les paroles de la citation sont censées adressées. Cette citation vient en confirmation de l'exhortation adressée aux chrétiens, d'ἐλέγχειν. Puisque « l'enfant de lumière » doit ἐλέγχειν, par les raisons qui ont été données sur la nécessité (ỳ 12) et l'effet salutaire de l'ἔλεγχος (ỳ 13), *pour cela même* (διό), d'autre part, un appel à sortir de leurs ténèbres pour que Christ les éclaire, est adressé aussi aux υἱοὶ τῆς ἀπειθείας au moyen d'une citation vraisemblablement connue. Les deux exhortations se correspondent : la seconde, adressée aux enfants des ténèbres, confirme la première adressée aux enfants de lumière.

Maintenant une question se présente : D'où est tirée cette citation ? — Paul dit simplement λέγει. Dans ce cas le sujet sous-entendu est ordinairement γραφὴ ou θεός (voy. 4, 8). En conséquence, on a cherché la citation dans l'A. T.; mais ce texte ne s'y rencontre pas. Jérôme en faisait déjà l'observation : « Nunquam hoc scriptum reperi. » A défaut d'une parole textuelle, on a cherché si l'on ne trouvait pas quelque déclaration s'en rapprochant plus ou moins par la forme et surtout par le fond de la pensée, à laquelle on pût rapporter la citation.

Un grand nombre de commentateurs (*Thomas*, *Cajetan*, *Calv.*, *Bulling.*, *Piscator*, *Estius*, *Corn-L.*, *Beng.*, *Wettst.*, *Wolf*, etc. *Harless*, *Olsh.*, *Monod*, *Hofmann*) ont pensé la retrouver dans És. 60, 1 : « Lève-toi [Jérusalem], sois éclai-

« rée, car ta lumière arrive, et la gloire de l'Éternel se lève « sur toi. Voici, les ténèbres couvrent la terre, et l'obscurité « les peuples; mais sur toi l'Éternel se lève, sur toi sa « gloire apparaît. Des nations marchent à ta lumière et des « rois à la clarté de tes rayons. » LXX : Φωτίζου, φωτίζου Ἱερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν, etc. Nous ne saurions nous ranger à cet avis. 1° Il n'y a rien dans la forme de ce texte qui rappelle la citation. Monod reconnaît que Paul cite, « non d'après les mots du texte, mais d'après le fond de la pensée, » et Harless avance que « ce ne sont pas les mots qui importent ici à l'apôtre, mais d'une manière générale la chose elle-même. » Nous pensons, au contraire, que lorsqu'il s'agit d'une citation — et λέγει annonce toujours une citation — les mots ont une valeur, et qu'alors même que la forme n'est pas absolument identique, cependant il doit y avoir assez de ressemblance pour qu'on puisse y reconnaître la citation. Or cela n'est pas possible ici. C'est d'autant plus surprenant que la parole citée par Paul est si nette, si caractéristique, qu'il est évident qu'elle doit reproduire un texte. 2° On explique que le fond de la pensée est le même, « mais que Paul, en appliquant « cette prophétie à l'Église (?), substitue au langage de la « prédiction celui de l'accomplissement » (*Monod*. De même *Bengel:* apostolus expressius loquitur ex luce N. Testamenti. *Harless, Olshausen*). Ainsi, au lieu de dire : « Ta lumière arrive et la gloire de l'Éternel se lève sur toi, » Paul dit: « Christ t'éclairera » (voy. *Harless*, p. 473-474 [1]). C'est possible, mais en vérité ce n'était point nécessaire. Pourquoi abandonner le texte, puisque, de l'aveu de ces commenta-

[1] D'après *Riggenbach* (Stud. u. Krit. 1855, p. 595), la citation se compose prop. de l'appel: *ἔγειραι! ἀνάστα!* et de la promesse: *καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός*. Paul veut dit : Dieu, dès les temps anciens, te fait entendre son appel, *ἔγειραι, ἀνάστα* (És. 26, 19. 52, 1. 60, 1), et t'adresse sa promesse : *καὶ ἐπιφαύσει σοι,* qui, bien qu'elle s'éloigne des

teurs, il exprime « le fond même de la pensée de Paul, » et rendre sans nécessité la citation méconnaissable? La vérité, à nos yeux, c'est que le fond de la pensée est différent tout aussi bien que la forme. Nous avons vu que la parole: « *Lève-toi, toi qui dors, et te relève du milieu des morts — et Christ t'éclairera,* » s'adresse aux *païens* plongés dans les ténèbres de l'immoralité, et il se trouverait que dans l'application que Paul ferait de Ésaïe 60, 1, il attribuerait à ces païens plongés dans l'immoralité ce qui dans le texte original concerne Jérusalem, qui représente les croyants, et ne leur appliquerait pas ce qui, dans ce texte même, concerne les païens. Le fond de la pensée est donc bien différent. Cette observation est si juste que, pour faire cadrer la pensée de Paul avec la citation d'Ésaïe, *Harless*, *Olshaus.*, *Schenkel*, *Monod* sont contraints d'admettre préalablement que la citation de Paul s'adresse *aux enfants de lumière*, ce qui est une erreur, comme nous l'avons démontré [1]. — On ne fait que se créer un embarras de plus, en imaginant que la citation de Paul est une combinaison de Ésaïe 60, 1, avec d'autres passages [2], ainsi avec Ésaïe 26, 19 (*Bèze*, *Meier*, *B.-Crusius*) — ou avec 26, 19 et 52, 1 (*Schenkel*: 52, 1 : ἐξεγείρου — 26, 19 : ἀναστήσονται οἱ νεκροί — 60, 1 : ἥκει γάρ σου τὸ φῶς καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν) — ou

LXX, est évidemment (!) la traduction de Ésaïe 60, 1, où figure comme sujet ἡ δόξα κυρίου, ou v. 2, κύριος, pour lequel Paul a mis ὁ Χριστός. Enfin il a intercalé ὁ καθεύδων et ἐκ τῶν νεκρῶν. Cela revient à dire que Paul a si bien métamorphosé la citation qu'il l'a rendue méconnaissable.

[1] *Harless* et *Monod* pensent trouver une analogie dans la citation Rom. 10, 6. Bien à tort: la citation dans ce passage est textuelle: seulement, elle est interrompue par deux aparté introduits régulièrement par τοῦτ᾽ ἔστι (voy. Oltram., Comm. Rom. 10, 6).

[2] On trouve, en effet, quelques citations mélangées, Rom. 9, 33. 11, 8. 11, 26; mais le caractère en est tout différent: c'est un passage cité textuellement dans lequel Paul introduit quelques mots pris ailleurs, sans altérer pour cela le caractère de citation.

avec Ésaïe 9, 2 (*Baumg.*, *Holzh.*). La citation de Paul porte trop le caractère de l'unité et de l'originalité pour supposer un pareil mélange (*Meyer*). Force est de reconnaître que Paul ne cite pas l'A. T., et, en vérité, il n'y a pas lieu d'en être surpris, car l'expression καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστὸς est trop essentiellement chrétienne pour pouvoir lui appartenir.

L'impossibilité de retrouver cette citation dans l'A. T. a poussé un certain nombre d'exégètes à croire qu'il n'y avait point ici de citation proprement dite. *Jérôme* exprime déjà cette pensée: « Quomodo olim prophetæ in concione populi loquebantur: « *Hæc dicit Dominus*, » ...ita et apostolum spiritu sancto plenum repente in verba quæ in se Christus loquebatur erupisse atque dixisse : « *Hæc dicit Dominus* » = τοῦτο λέγει ὁ κύριος). De même *Bugenhagen*, *Calixte*. — *Grotius* (de même *Elsner*, *Koppe*) donne τὸ φῶς pour sujet à λέγει; de là (abst. pour concr. = τὸ φῶς λέγει), « en conséquence, l'homme de lumière doit dire... etc.» — *Bornemann* (Schol. in Luc., p. 48) prend λέγει impersonnellement = *il est dit*, *on dit*, *on peut dire*, de sorte que nous avons ainsi une parole de Paul et point de citation. Dans ce cas, on emploie φησί, non λέγει. — Toutes ces explications et d'autres semblables, qu'on ne cite plus que pour mémoire, pèchent par la base, attendu que λέγει annonce une citation, de sorte que la question nous revient: D'où est tirée cette citation?

Quelques-uns ont pensé qu'elle provenait d'un livre apocryphe, qui est perdu pour nous. C'est l'opinion que *Jérôme* énonce la première : « Et quidem qui simplici responsione contentus est, dicet in reconditis eum [apostolum] prophetis et his quæ vocantur apocrypha hæc lecta in medium protulisse, sicut in aliis quoque locis illum fecisse manifestum est (?) : non quod apocrypha comprobaret, sed quod et Arati et Epimenidis et Menandri versibus sit abusus ad ea quæ voluerat in tempore comprobanda. » *Epiphane* (Hær.

42) la croit empruntée à un apocryphe d'Ésaïe; *Georgius Syncellus* (Chronograph. p. 21) à un apocryphe de Jérémie (voy. Fabricius, Cod. apocryph. N. T. Tom. I, p. 524. Cod. Pseudepyg. I, p. 1076. 1105. Opp. T. I, p. 32). Le Cod. G porte en marge l'indication : « ex secreto Henochi » (voy. Wettstein). *Meyer* pense que Paul avait l'intention de citer une parole de l'A. Testament, mais que, par suite d'un *lapsus memoriæ,* il a cité une parole apocryphe qu'il croyait être canonique. — Nous ne saurions nous ranger à l'avis d'une citation apocryphe; 1° parce que c'est tout à fait contraire aux habitudes de Paul, qui ne cite pas des apocryphes[1]. 2° Il nous paraît peu judicieux de croire qu'un passage où figure la parole *καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός*, ait pu appartenir à un apocryphe quelconque de l'A. T. Ces mots ont évidemment une origine chrétienne.

C'est vraisemblablement cette dernière observation qui a porté plusieurs commentateurs à croire que cette citation avait été empruntée à quelque ancien hymne chrétien assez connu pour que Paul ait pu se borner à dire *διὸ λέγει*. *Théod.: τινὲς δὲ τῶν ἑρμηνευτῶν ἔφασαν, πνευματικῆς χάριτος ἀξιωθέντας τινὰς ψαλμοὺς συγγράψαι καὶ τοῦτο αἰνίττεσθαι τὸν θεῖον ἀπόστολον ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ* (1 Cor. 14, 26). *Sévérien : δῆλον οὖν ὅτι ἐν ἑνὶ τούτων τῶν πνευματικῶν ψαλμῶν ἤτοι προσευχῶν ἔκειτο τοῦτο* (voy. dans Tisch). De même *Heumann* (Pœcil. T. II, p. 390), *Michael.*, *Storr*, *Flatt*, *Rosenm.*, *Braune*, *Lübkert* (Stud. u. Krit. 1842, p. 970), *Bleek*, ib. 1853, p. 331 et Comm. h. l.

En fait, nous ne pouvons pas dire où cette citation a été puisée, parce que nous ne la retrouvons pas dans l'A. T. et que les autres documents nous manquent; nous sommes réduits à des hypothèses. Or de toutes les hypothèses, cette

[1] Le seul passage sur lequel on puisse avoir des doutes c'est 1 Cor. 2, 9 (voy. *Meyer*, Comm. h. l. *Godet*, Comm. h. l.).

dernière est la plus vraisemblable à cause de l'élément chrétien que renferme la citation. *Harless* fait remarquer que c'est contraire à la manière de Paul. Sans doute; comme il est contraire aux habitudes de Paul de faire des citations qui ne se rencontrent pas dans l'A. Testament. Quant à ce qu'il ajoute qu'une semblable citation « serait en soi sans autorité pour appuyer la nécessité de sa recommandation, » ce n'est pas une raison suffisante pour renverser l'hypothèse: une parole acceptée et chantée par les chrétiens dans un hymne religieux, peut bien aussi, sous cette forme imparfaite, corroborer sa recommandation.

℣ 15. Οὖν, « *donc*, » n'indique pas ici une conclusion tirée de ce qui précède (cont. *Calvin*, *Flatt*, *Harless*, *Hofmann* = puisque vous devez ἐλέγχειν ces œuvres de ténèbres, prenez garde de vous bien conduire), c'est plutôt une particule de transition par laquelle Paul réintroduit son exhortation, après la petite digression ℣ 12-14 (voy. οὖν, 4, 7), et y insiste en conséquence du rôle d'ἐλέγχων, qui est assigné au chrétien. — Βλέπετε est employé dans le N. T. comme ὁρᾷν ὅπως, dans le sens de *faire attention à*, *prendre garde*, soit avec l'acc. (Phil. 3, 2. Col. 4, 17), soit avec ἵνα (1 Cor. 16, 10. 2 Jean 8), soit avec πῶς (1 Cor. 3, 10). — Βλέπετε πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε est une brachylogie. Cette proposition, en effet, réunit deux idées distinctes : « Prenez garde *comment* (πῶς περιπατεῖτε) vous vous conduisez » (πῶς, ind. Voy. *Winer*, Gr. p. 282), et, « prenez garde que vous vous conduisiez *scrupuleusement* » (ἀκριβῶς περιπατεῖτε). Ἀκριβής ne signifie pas *circonspect* (*Vulg.:* caute. *Pélage*, *Jér.*, *Ambros.*, *Luther*, *Estius*, *B.-Crus.*), mais *exact*, qui suit rigoureusement la vérité, la règle, la convention, etc., et se rend par *sévère*, *strict*, *rigoureux*, *scrupuleux* (Act. 26, 5 : ἡ ἀκριβεστάτη αἵρεσις). La conduite du chrétien doit être strictement conforme au devoir, sévère, scrupuleuse; autrement, le chrétien serait un homme inconséquent, partant

manquant de sagesse, ce que Paul indique en ajoutant épexégétiquement : *μὴ ὡς ἄσοφοι, ἀλλ' ὡς σοφοί* : Σοφός, *sage*, qui parle ou agit avec sens, jugement, raison, est ordinairement opposé à ἀνόητος, *insensé*, ou à μωρός, *fou* (voy. 1, 18). Ici, il est opposé à ἄσοφος, qui est moins accentué et signifie *qui manque de sagesse, de raison*, et c'est bien l'épithète que mérite l'homme dont la conduite n'est pas conséquente avec ses principes. Μή, et non οὐκ, parce que μὴ ὡς ἄσοφοι, etc., est l'explication directe épexégétique de πῶς ἀκριβῶς, partant dépend aussi de βλέπετε (voy. *Winer*, Gr. p. 442). De là, « *Prenez donc garde comment vous vous conduisez, que ce soit scrupuleusement, non comme* (ὡς = tamquam) *des hommes qui manquent de sagesse* — ce que vous n'êtes pas — *mais comme des hommes sages* — ce que vous êtes. »

℣ 16. ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν : Ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν, pp. *acheter* (pour soi) *l'occasion*, l'acquérir en faisant ce à quoi elle invite ; autrement elle est perdue pour nous : c'est une manière figurée de dire *profiter de*, *mettre à profit l'occasion*, Col. 4, 5. Dan. 2, 8 (*Corn.-L.*, *Wolf*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Harless*, *Olshaus.*, *De Wette*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Monod*, *Reuss* [1]). On dit pareillement καιρὸν ἁρπάζειν (Plut. Philo, p. 15), κερδαίνειν (Antonin 6, 26 :

[1] Nabuchodonosor a eu un songe, qui l'agite, et il voudrait en avoir l'explication; malheureusement il ne se le rappelle plus. Il fait venir les astrologues, les chaldéens, et exige qu'ils lui disent son songe et lui en donnent l'explication; ceux-ci promettent l'explication pourvu que le roi leur raconte le songe, mais ils se déclarent impuissants à le découvrir. Le roi leur dit : « Je m'aperçois, en vérité, que *vous voulez gagner du temps* (LXX : ὅτι καιρὸν ὑμεῖς ἐξαγοράζετε), parce que vous voyez que la chose m'a échappé. » Cette traduction ordinaire n'est pas d'accord avec le contexte. Le roi ne peut pas les accuser de vouloir *gagner du temps*, puisqu'ils lui ont formellement déclaré qu'ils ne pouvaient deviner le songe. N'est-il pas plus juste de les accuser de vouloir *profiter de la circonstance* que le roi a oublié le songe pour n'en pas donner l'explication ?

κερδαντέον τὸ παρόν); c'est s'emparer de l'occasion en faisant ce à quoi elle invite ; ne pas le faire, c'est la perdre, la laisser passer (*καιρὸν παριέναι*, Thuc. 4, 27, 4). De là, « *Prenez donc garde comment vous vous conduisez, que ce soit scrupuleusement,* c.-à-d. conformément au devoir strict, *mettant à profit l'occasion,* » c.-à-d. toute occasion qui s'offre à vous d'accomplir un devoir : c'est bien là, en effet, ce qu'on attend de l'homme *ἀκριβής*, « exact, strict, » dans l'accomplissement du devoir, par opposition à l'homme relâché, négligent, qui laisse passer l'occasion et la perd. Seulement, il ne s'agit point ici de l'occasion, du moment favorable pour *ἐλέγχειν* (cont. *Rosenm.*, *Flatt*, *Harless*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Monod*, *Hofmann*), car ce sujet est terminé au ỳ 14, et Paul ne s'occupe ici que de la conduite morale du chrétien (*πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε*).

ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσι : Αἱ *ἡμέραι*, *les jours*, puis *le temps* ou *les temps* (= הַיָּמִים). Paul désigne par cette expression l'époque actuelle, le temps où lui et ses lecteurs vivent. Πο-*νηραί*, non pas « *malheureux,* » dolores et molestias afferentes, comme Gen. 47, 9. Ps. 48, 6 (*Grot.*, *Hammond*, *Estius*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Bleek*), ni « *difficiles* » = *χαλεπαί*, 2 Tim. 3, 1 (*Bèze*, *Wolf*, *Rückert*, *Matthies*); mais « *mauvais,* » pleins de mal et de corruption, Amos 5, 13. Comp. Gal. 1, 4. 1 Jean 5, 19 (*Calvin*, *Flatt*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*), car, d'après le contexte, Paul oppose la conduite stricte, sérieuse du chrétien, non aux malheurs ou aux difficultés des temps, mais à la perversité générale, à l'état d'immoralité du temps où il vit (*Meyer*). De là, « *parce que les temps sont mauvais,* » ce qui est une raison de plus pour le chrétien de se conduire en sérieux observateur de ses devoirs et de réagir contre le courant du siècle en ne se laissant pas aller au relâchement ou à la négligence.

Luther traduit : « *Prêtez-vous, accommodez-vous aux circonstances.* » Paul recommanderait aux chrétiens la modé-

ration et la prudence que le temps actuel demande. Mais c'est le sens de καιρῷ δουλεύειν = temporibus servire (Rom. 12, 11), non de ἐξαγοράζεσθαι τ. καιρόν.

Nous avons admis jusqu'ici que καιρὸς signifie comme d'ordinaire *occasion, circonstance*, et c'est bien, en effet, la signification qui paraît ressortir encore du rapprochement de καιρὸς et de αἱ ἡμέραι. Néanmoins bon nombre de commentateurs s'en tiennent au sens général de « *temps.* » *Grotius, Hammond, Michaelis*, se fondant à tort sur Dan. 2, 8, traduisent par « «*gagnant du temps* » : « quovis labore ac verborum honestis obsequiis vitate pericula et diem de die ducite, quoniam tempora sunt plena periculis ob hominum in vos odia » (*Grotius*). Cette signification de ἐξαγ. τ. καιρὸν n'est pas justifiée, et la pensée est étrangère au contexte, où il s'agit de la conduite morale du chrétien (πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε), non de périls à éviter.

D'autres traduisent : « *rachetant le temps,* » c.-à-d. *acquérant* — au prix de sacrifices de toute sorte, des honneurs, de la gloire, des richesses, des plaisirs, etc. — *le temps*, pour travailler à votre salut (*Chrysost., Théophyl., Ecum., Jér.*: quando in bono opere tempus consumimus, emimus illud et proprium facimus, quod malitia hominum venditum fuerat. *Calvin :* « quand le monde est si corrompu, il semble que le diable domine et exerce tirannie en sorte que le temps ne puisse être dédié à Dieu, sinon que, par manière de dire, on le rachète. Or quel sera le prix de ce rachat? C'est de se despestrer des voluptés et solicitudes de ce monde : brief, renoncer à tous empeschements. » *Estius :* ut quovis pretio tempus hoc salutare faciatis vobis liberum ad serviendum Deo. Potius patimini bonorum temporalium dispendia, quam ut ea cum aliquo salutis aut evangelii dispendio velitis retinere. Potest etiam sic recte accipi, *Dies mali sunt*, hoc est, viget adversum christianos persecutio »). cette idée d'acheter ou de racheter le temps, comme s'il ap-

partenait à quelqu'un, est une figure qui ne répond à aucune réalité. Le temps, c'est Dieu qui le donne et qui en détermine la durée pour chacun : l'important est d'en profiter. Cette image (ἐξαγοραζόμενοι), qui se comprend quand il s'agit de l'*occasion*, ne se comprend pas quand il s'agit du *temps*. Quant au prix dont on le paie, il n'en est pas question, et tout ce que ces commentateurs avancent sur ce point est étranger au contexte. Cette signification ne se peut admettre dans les autres passages, Col. 4, 5. Dan. 2, 8, « sans « compter que cette exhortation serait ici peu à sa place, et « qu'elle aurait dû être motivée par la brièveté du temps, « et non, comme elle l'est chez l'apôtre, par le caractère « de l'époque » (*Monod*).

ỷ 17. Διὰ τοῦτο, « *c'est pourquoi, en conséquence,* » c.-à-d. « puisque vous devez vous conduire comme nous venons de le dire ỷ 15, 16, ne soyez pas » — et non, « parce que les temps sont mauvais, ne soyez pas » (contre *Estius, Flatt, Rück., Hofm., Matthies, DeW., Bleek*). En effet, ὅτι αἱ ἡμέρ. πονηραί εἰσι est une incidente destinée uniquement à justifier ἐξαγοραζ. τ. καιρόν, de sorte qu'elle pourrait être supprimée sans que le fil du discours fût rompu. D'ailleurs, que les temps soient mauvais ou bons, « le μὴ γίνεσθε ἄφρονες, etc., » est toujours de mise. — μὴ γίνεσθε, « *ne soyez pas* » : ils ne doivent pas le devenir (voy. γίνεσθε, 4; 32. 5, 1. 7) — ἄφρονες, « *déraisonnables* » : Ἄφρων (R. ἀ priv. φρήν, esprit, raison), *privé, dépourvu de raison*, opp. à ἔμφρων, qui a la raison en partage, raisonnable (Xén. Mem. S, 1, 4, 44); puis, qui n'a pas ou qui manque de raison, de jugement, d'intelligence, *sot, bête, nigaud, insensé, stupide, déraisonnable* (Luc 11, 40. 12, 20, etc., etc.), opp. à φρόνιμος, raisonnable, judicieux, intelligent, sensé (2 Cor. 11, 19. Prov. 11, 29). — ἀλλὰ συνιόντες* τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου: Συ-

* *Tisch.* lit συνίετε avec SABP, syr. arm. aeth. Euthal. Ant. Dam.

νιεῖν, συνιέναι, comprendre, comprendre bien, c.-à-d. saisir bien le sens et la portée des choses, Matth. 13, 19. 50, 10. Marc 8, 17. 21, etc., et (absolument) avoir de l'intelligence, du jugement, du bon sens, de la raison (2 Cor. 10, 12 : οὐ συνιοῦσιν, ils sont absurdes). D'où συνιών, συνιείς, *qui a de l'intelligence, du jugement, du bon sens, qui comprend bien* (voy. συνετός, σύνεσις, 1, 8. Cf. Col. 1, 9). Paul a préféré συνιών à φρόνιμος, dont il est synonyme, à cause du régime : τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου, « *quelle est la volonté du Seigneur,* » ce qu'il veut et réclame de nous. Κύριος désigne ici Dieu, comme ỷ 10, non Jésus (*Ambros.*).

On peut s'étonner de ce que Paul, qui vient de dire ỷ 15 : μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί, dise presque immédiatement après μὴ γίνεσθε ἄφρονες ἀλλὰ συνιόντες, etc. Il y a entre σοφοὶ et συνιόντες une différence, qui se doit d'autant mieux observer que Paul rapproche les deux termes l'un de l'autre; le premier relève le point de vue moral; le second, le point de vue intellectuel. Ces deux points de vue vont merveilleusement ensemble : une conduite sage va de pair avec un esprit intelligent. Mais comme Paul parle de la conduite du chrétien, il semble que le point de vue moral devrait suffire et que c'était assez de dire μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί, surtout si l'on réfléchit que σοφός, quand il est seul, comporte souvent avec lui les deux idées de sagesse et de science (voy. 1, 8). Évidemment, Paul a désiré relever, en le mentionnant, le point de vue intellectuel; il tient à ce que la conduite du chrétien, tout en étant morale, soit guidée par *l'intelligence* de la volonté divine, et ce n'est pas pour rien qu'il a exposé le plan de Dieu et les principes qui doivent diriger le chrétien. Ce point de vue l'a déjà préoccupé au début de sa lettre (1, 8 : κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ

Συνίεντες, DEKL, al. pler. Ephr., item *συνίοντες*. D*FG, ***intelligentes,*** it. Vulg. copt. Victorin.

σοφίᾳ καὶ φρονήσει. Cf. Col. 1, 9). Il nous semble qu'il y a là-dessous une arrière-pensée, et que s'il invite ses lecteurs *à n'être pas déraisonnables, mais à bien comprendre quelle est la volonté du Seigneur*, c'est qu'il désire qu'ils ne se laissent pas prendre aux doctrines de ces docteurs qui, comme nous le voyons dans l'ép. aux Colossiens, prétendent les conduire à la sanctification par des théories et des pratiques qui, à ses yeux, ne sont que déraison.

ỳ 18. καὶ introduit un point spécial après la recommandation générale, « *et, notamment* » (Act. 13, 27. 17, 12, etc. Rom. 11, 19, etc.) — μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, « *ne vous enivrez pas de vin.* » L'homme qui s'enivre est un ἄφρων : l'ivresse fait perdre la raison. Bien plus, elle mène à tous les dérèglements : ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία : Ἐν ᾧ, non pas οἴνῳ (*Estius*, *Bulling.*, *Beng.*, *Hofm.*), mais μεθύσκεσθαι οἴνῳ. Ἄσωτος est proprement l'homme qui ne sait rien conserver (R. ἀ, σώζω) le dissipateur, puis : le dissolu, le débauché (Prov. 7, 11). D'où ἀσωτία, *dissolution*, *débauche*, Tite 1, 6. 1 Pier. 4, 4. Cf. Prov. 28, 7. 2 Macc. 6, 4. ζῆν ἀσώτως, vivre dans la débauche, Luc 15, 13 (voy. *Trench*, Synonym. N. T., p. 61). De là, « *notamment, ne vous enivrez pas de vin, il n'y a là que dissolution.* » Ce détail répond sans doute à μὴ γίνεσθε ἄφρονες, car l'ivresse est l'ἀφροσύνη par excellence ; néanmoins il est singulier de le voir mentionné ici, tant un pareil vice est indigne du chrétien. *Harless* et *Olsh.* se l'expliquent, en y voyant un avertissement contre la πλεονεξία, *l'intempérance* mentionnée au ỳ 3. Mais πλεονεξία ne signifie pas l'intempérance. *Kop.*, *Holzhaus.*, et même *De W.*, voient dans cette recommandation une allusion aux désordres qui souillaient parfois les agapes (1 Cor. 11, 21); mais il s'agit d'une recommandation tout à fait générale, sans qu'il soit question ici, ni de près, ni de loin, des agapes, et, en tout cas, l'ἀσωτία n'y pouvait figurer, Nous pensons, comme *Monod*, que Paul n'a pas eu proprement en vue de détourner ses lec-

teurs de l'ivresse, mais qu'il a voulu, par la mention de ces habitudes insensées et dissolvantes, qui souillaient fréquemment les réunions païennes, faire ressortir par le contraste les délassements purs et sanctifiants des chrétiens.

ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι, (*ἐν πν.* ne se rapporte pas à *λαλοῦντες*, *Hofm.*), « *mais soyez remplis de l'Esprit,* » c.-à-d. du Saint-Esprit. Paul, dit *Monod*, met en contraste avec cette « ivresse ignoble que produit le vin, cette espèce d'ivresse « pure et relevée que produit le Saint-Esprit; comme s'il « eût dit : Et au lieu de vous remplir de vin, comme ces « païens, soyez remplis de l'Esprit de Dieu... Il y a entre « l'ivresse des sens et l'ivresse spirituelle une certaine ana- « logie dans les apparences, comme l'indique la terminolo- « gie commune appliquée à l'une et à l'autre dans toutes « les langues et dans celle même de l'Écriture : « Ils se sont « enivrés de la graisse de ta maison, et tu les abreuveras « du fleuve de tes délices (Ps. 36, 8). » Aussi, quand les apô- « tres sont pour la première fois remplis du Saint-Esprit (Act. « 3, 4. 23), les prend-on pour des gens ivres. » Tel est l'avis presque unanime des commentateurs anciens (*Vulg.*: impleamini spiritu sancto) et modernes.

Cependant une question se présente, qui doit être abordée, bien que la plupart la passent sous silence : Comment faut-il entendre cet impératif : « *Soyez remplis* du Saint-Esprit ? » *Chrysostôme* demandait déjà si cela est en notre pouvoir — et il n'hésite pas à répondre que « sans « doute c'est en notre pouvoir. Quand nous chassons de « de notre âme le mensonge, l'amertume, le libertinage, « l'impudicité, l'avarice, quand nous sommes bons, com- « patissants, quand la plaisanterie licencieuse (*εὐτραπελία*) « n'est plus là, etc., qu'est-ce qui empêche le Saint-Esprit « de venir à nous et d'accourir ? Et il ne viendra pas « simplement, mais il remplira notre cœur. » — Mais qui ne voit que pour « chasser de notre âme le mensonge,

l'amertume, le libertinage, etc., etc., » il faut que l'Esprit-Saint remplisse déjà nos cœurs? Attribuer à la puissance de la volonté du pécheur ce qui est l'œuvre du Saint-Esprit au dedans de nous, c'est une grave erreur. Cette erreur se retrouve au fond dans la réponse d'*Ecum.*, *Théod.*, *Théoph.*: « Tu seras rempli du Saint-Esprit si tu apprends à psalmo-« dier, car ceux qui psalmodient sont remplis de l'Esprit-« Saint, de même que ceux qui chantent des chansons dia-« boliques sont remplis d'esprit impur. *Estius* se pose la même question et dit : « ad quod breviter respondetur, non esse, *nisi* quatenus per Dei gratiam libere exercemus opera bona, quæ sunt Spiritus Sancti dona, et per quæ Spiritu Sancto magis magisque replemur : ut explicat Chrysostomus. » Estius a beau dire que *nous n'en avons pas le pouvoir* (non esse), il détruit son affirmation par son « *à moins que* » (nisi) et rentre dans l'explication de Chrysostôme. Il se contredit même, en reconnaissant que ces « *bonnes œuvres* » (bona opera) dont l'exercice doit « *nous remplir de plus en plus du Saint-Esprit,* » sont déjà *des dons du Saint-Esprit* (opera bona quæ sunt Spiritus Sancti dona).

Monod, d'accord en cela avec *Harless* [1], répond autrement, mais d'une manière qui ne nous paraît pas encore satisfaisante. « Il est évident, dit-il, que nous remplir du « Saint-Esprit, c'est proprement l'œuvre du Saint-Esprit, et « non la nôtre; mais c'est aussi la nôtre en ce sens que nous « pouvons résister au Saint-Esprit (Act. 7, 51) et appeler « au dedans de nous le Saint-Esprit par la prière (Luc 11, « 13). De là cet impératif appliqué à une chose qui ne dé-

[1] *Harless* dit que « cette recommandation doit être entendue comme 2 Cor. 5, 20 : *καταλλάγητε τῷ θεῷ.* » Cette comparaison n'est pas juste dans le sens où l'entend *Harless*. *Καταλλάγητε* est un impératif qui a la forme passive, mais le sens réfléchi (= « *réconciliez-vous*, » non « *soyez réconciliés* ») et qui fait appel directement, non indirectement, à l'activité de l'homme (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 408, 409, 411).

« pend pas directement de notre volonté : c'est qu'elle en « dépend indirectement » [*c.-à-d. négativement*][1] (de même *Meyer*, *Bleek*). Nous ne saurions souscrire à cette explication: elle revient à dire que l'impératif: « *Soyez remplis* du Saint-Esprit, » n'a d'autre signification que « *laissez-vous remplir par le Saint-Esprit*, » ne lui faites pas obstacle pour qu'il remplisse vos cœurs. C'est un amoindrissement évident de la recommandation de Paul, laquelle s'adresse directement et positivement, non indirectement et négativement, à l'activité de l'homme (de même *Braune*). De plus — et ceci est grave — on paraît ignorer que Paul s'adresse ici à des chrétiens, c.-à.d. à des hommes à qui le Saint-Esprit a été donné (Éph. 1, 13. 14, 18. 3, 16. 17. 4, 23. 30) et qui le possèdent; de sorte qu'en leur disant : « Soyez remplis du Saint-Esprit, » il ne leur recommande pas de « *se donner le Saint-Esprit de manière à en être remplis*, » ce qui est hors de la puissance de l'homme; mais de faire en sorte que ce Saint-Esprit, cet esprit nouveau et régénérateur qui leur a

[1] *Monod* accompagne cette explication d'une réflexion plus générale. « La doctrine des Écritures, dit-il, est pleine de choses semblables et nous tient responsables pour beaucoup de choses que nous ne pouvons accomplir par nous-mêmes. Rapprochez Éph. 4, 23. 2 Cor. 5, 20, etc. » — Nous pouvons remarquer déjà que ces deux exemples ne justifient pas cette observation (voy. Éph. 4, 23), et nous croyons qu'il en est de même des autres passages qu'on pourrait citer. Cette affirmation est le résultat d'un travail incomplet : on ne s'est pas élevé à la synthèse de la liberté et de la grâce, de sorte qu'on est contraint de laisser en présence l'une de l'autre deux affirmations qui semblent se contredire et qu'on ne sait comment accorder. Ainsi, la foi est réclamée de l'homme, d'autre part elle est dite un don de Dieu ; de même la conversion est réclamée de l'homme (repentez-vous et vous convertissez), d'autre part, Dieu la donne (Convertis-moi, Seigneur, etc. Je mettrai au dedans d'eux un cœur nouveau, etc.); voilà de ces cas où l'on pourrait dire que « la doctrine des Écritures nous tient responsables pour des choses que nous ne pouvons accomplir par nous-mêmes, » pourtant ce n'est qu'une fausse apparence, ces choses s'harmonisent parfaitement, comme un travail plus approfondi le fait voir.

été donné, remplisse complètement leur cœur — et cela n'est point au-dessus de l'activité du chrétien. Le moyen est à sa portée ; il est dans une communion toujours plus fervente et vivante avec Jésus (Éph. 4, 15. Col. 2, 10 : *καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι*[1]). L'amour engendre l'amour et donne à l'homme une mesure toujours plus grande de l'esprit de Dieu.

Cette interprétation pénètre sans doute plus au fond de la pensée de Paul que les précédentes, aussi s'est-elle acquise l'assentiment presque unanime des commentateurs, en dépit d'une grave incorrection, sur laquelle ils passent volontiers en raison de l'excellence du contexte. Elle renferme, en effet, une construction que *De W.* reconnaît insolite, et que nous tenons pour inadmissible, parce que le langage ne l'autorise point. *Remplir de* se dit *πληροῦν*, gén. (Rom. 15. 13. 14. 1 Tim. 1, 4 (cf. Act. 6, 5 : *ἀνὴρ πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου*) et rarement dat. (Rom. 1, 29. 2 Cor. 7, 4), mais on ne dit jamais *πληροῦν ἐν*, dat. (cont. *Cremer*, Wœrterb.). C'est en vain que *Harless* allègue Col. 4, 12 : *πεπληρωμένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ*. 2, 10 : *καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι* : nous avons montré (Éph. 1, 23) que *ἐν* n'y a point cette signification. C'est pour ce motif que *Meyer* prend *ἐν* dans le sens instrumental : « Soyez remplis *par* l'Esprit, le Saint-Esprit, » et *Braune*, dans le sens local : « Soyez remplis *dans* l'esprit, dans votre esprit » — et l'on se demande : *Soyez remplis de quoi?* Évidemment « du Saint-Esprit. » Mais alors : « Soyez remplis (*de Saint-Esprit*) par le Saint-Esprit, » ou « Soyez remplis (*de Saint-Esprit*) dans votre esprit, » est une phraséologie bizarre, et l'on ne comprend pas pourquoi Paul sous-entendrait l'idée principale « *de Saint-Esprit,* »

[1] Ceci n'est point contradictoire avec 3, 16. 17. Il y a action et réaction entre l'esprit de Dieu qui nous anime et nous porte à la communion avec Christ, et la communion avec Christ qui accroît en nous la puissance de l'esprit de Dieu. L'expérience chrétienne le confirme.

correspondante à οἴνῳ, pour dire seulement « par l'Esprit-Saint » ou « dans l'esprit. »

Nous l'entendons autrement. Nous revenons à une signification de πληροῦσθαι, qui est constamment passée sous silence (voy. 1, 23. 3, 19) par les commentateurs. Πληροῦν, *remplir ;* puis, *rendre parfait*, 2 Thess. 1, 11. Phil. 2, 2. Éph. 4, 10, et πληροῦσθαι, *être accompli*, *parfait*. Jean 3, 29. 15, 11. Éph. 1, 23. 3, 19. Phil. 1, 11. Col. 1, 9. 2, 10. De là, « *Soyez parfaits en l'Esprit, par l'Esprit* » (Col. 2, 10 : καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι). Πνεῦμα désigne le Saint-Esprit (comme ἐν πνεύματι, Éph. 2, 22. 3, 5. Col. 1, 8. Cf. ἐν πνεύματι ἁγίῳ, Rom. 9, 1. 14, 17), cet esprit nouveau que Dieu donne au chrétien (Rom. 5, 5 : τὸ πν. ἅγ. τὸ δοθὲν ἡμῖν), principe régénérateur auquel le chrétien doit tous les sentiments nouveaux dont il est animé, et qui se manifeste par tous ces sentiments nouveaux qui l'animent et le remplissent. Cette perfection (πλήρωμα) est un effet de l'Esprit de Dieu dans son cœur ; elle a sa base et son fondement (ἐν) dans l'Esprit. En ajoutant ἐν πνεύματι, Paul met en relief le principe qui anime le chrétien par opposition à οἴνῳ, et en disant πληροῦσθε, *soyez parfaits*, il montre que ce principe, loin de conduire à l'ἀφροσύνη et à la dissolution (ἀσωτία) comme le vin, engendre au contraire, la perfection (πλήρωμα). L'expression grecque a même cet avantage qu'elle fait image, ce que le français ne peut malheureusement pas imiter, n'ayant pas d'expression tirée de « *remplir* » pour dire « être parfait. »

℣ 19. Paul rattache à l'impératif πληροῦσθε ἐν πν. une série de participes que rien ne relie entre eux : λαλοῦντες-ᾄδοντες-εὐχαριστοῦντες. On pourrait, à cause de l'impératif πληροῦσθε, les envisager aussi comme une suite d'impératifs, en sous-entendant ἔστε (Rom. 12, 10-13); mais cette construction les mettrait sur le même pied que πληροῦσθε et voilerait le rapport qui les y relie. Par cette suite de participes, Paul indique comment se comportent dans leurs réunions ceux qui sont πεπληρωμένοι ἐν πνεύματι, et il a soin de choisir ces actes

de façon à faire sentir le contraste avec ce qui se passe dans les réunions où *l'on s'abandonne à l'ivresse, ce en quoi il n'y a que dissolution*. Les chrétiens (οἱ πεπληρ. ἐν πν.) s'entretiennent entre eux par des chants spirituels; ils chantent de cœur les louanges de Dieu; tandis que les autres (μεθυσκόμενοι οἴνῳ) expriment leur joie dans des chansons profanes, bachiques, etc. — Les chrétiens font entendre des actions de grâces, toujours et pour toutes choses à leur Dieu et Père; rien de semblable ne se rencontre dans les réunions païennes où souvent le nom de Dieu est blasphémé. Tout est religieux, moral dans les réunions des chrétiens, tout devient irréligieux et immoral dans les autres : le contraste est complet [1].

Λαλοῦντες ἑαυτοῖς, *parlant entre vous, vous entretenant les uns les autres* (ἑαυτοῖς, voy. 4, 32). — ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, *par* (non *de*, *Luther*) *des psaumes, des hymnes et des chants spirituels*. Paul relève, dans leurs entretiens, ce point spécial comme caractéristique, par opposition aux chansons des hommes adonnés au vin. Dans ces réunions le chant a aussi sa place, mais il est religieux. Il s'agit ici de réunions privées. *Meyer* remarque avec raison que l'opposition μὴ μεθύσκετε οἴνῳ ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι, montre que λαλεῖν ἑαυτοῖς ne fait pas allusion aux assemblées du culte (cont. *Olsh.*), quoique les chants se rencontrent aussi dans ces dernières (1 Cor. 14, 15. 26). Paul désigne ces chants par ψαλμοί, ὕμνοι et ᾠδαί (cf. Col. 3, 16), non qu'on doive chercher dans ces mots une classification savante et bien définie, mais seulement une distinction pratique et courante. Ψαλμοί, « *des psaumes* » (1 Cor. 14, 26. Act. 13, 33), désigne les cantiques tirés du livre de l'A. T. appelé βίβλος

[1] *Hœnig*, p. 86, trouve que « c'est trop dire; que si l'on fait complè-« tement abstraction du service divin, et qu'on laisse de côté le passage « parallèle Col. 3, 16, on ne comprend plus notre passage. » — C'est une exagération évidente, par laquelle Hœnig voudrait faire croire que l'auteur de l'ép. aux Éphésiens n'est qu'un imitateur de l'épître aux Colossiens. Notre passage se comprend très bien de lui-même.

ψαλμῶν, Luc 20, 42. Act. 1, 20, ou ψαλμοί, Luc 24, 44. Il n'est pas employé autrement dans le N. Testament (contre *Schenkel*). Il en résulte que ὕμνοι καὶ ᾠδαὶ doivent désigner ici des cantiques composés par les chrétiens. La joie enfante les chants et à de nouvelles grâces de Dieu répondent des chants nouveaux (Ap. 5, 9. 14, 3). Cela a été de tout temps et partout. Ὕμνοι (R. ὑμνεῖν, louer, célébrer), « *des hymnes,* » ce sont les chants où l'on célèbre la grandeur, la gloire, etc., de Dieu (℣ 19, τῷ κυρίῳ). Ὠιδαί, *chants*, *chansons*, est un terme général, qui rapproché ici de ψαλμοὶ et ὕμνοι, désigne tous les chants et cantiques qui, sans être des ψαλμοὶ ou des ὕμνοι, célèbrent quelque grâce ou quelque sujet religieux (voy. *Trench*, Synonym. N. T., p. 328). Comme ᾠδὴ se dit de tout chant, religieux ou non, Paul lui adjoint l'épithète de πνευματική. Πνευματικὸς ne signifie pas « *spirituel, qui vient du Saint-Esprit* » (contre *Koppe*, *Harless*, *Meier*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Monod*, etc.); d'ailleurs il s'agit ici de la nature de ces ᾠδαί, non de leur origine. Il signifie prop. « *qui a le caractère*, *les qualités de l'esprit* (πνεῦμα), et, comme tel, *y a trait*, *s'y rapporte*. » Ce sens général varie suivant les points de vue sous lesquels on envisage πνεῦμα. Dans notre passage, ᾠδαὶ πνευματικαὶ sont *des chants spirituels*, c.-à-d. ayant le caractère de l'esprit, et, comme tels, ayant trait au monde supérieur de l'esprit, non au monde des sens, en ce que les sujets chantés se rapportent aux intérêts de l'esprit, à son édification, non aux intérêts de la chair et des sens. Ils sont opposés à des *chants profanes*, *bachiques*, etc. De même *Calvin*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Holtzh.*, *Rückert*, *Matthies*, *Bleek*, etc. (voy. πνευματικός, *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 147).

ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες ἐν τῇ καρδίᾳ * ὑμῶν τῷ κυρίῳ : il y a deux

* Ἐν avec KL, al. pler. syr. arm. aeth. Chr. Euthal. Théod. Dam. Théoph. *Œcum.*, *Tisch.* omet ἐν, d'après S*B. Or.

manières d'entendre ces mots. Quelques-uns (*Jér.*, *Bulling.*, *Michael.*, *B.-Crus.*, *Harless*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Monod*, *Hofm.*) voient ici quelque chose de différent de ce qui précède. En conséquence, ils insistent sur l'expression ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, « *dans votre cœur*, » prétendant qu'il s'agit, non d'un chant à haute voix comme précédemment, mais d'un chant intérieur, mental, où la bouche reste muette. *Jérôme :* Deo, non voce, sed corde cantandum. *Bulling.* Mais 1° ᾄδειν, chanter, ne se dit pas de quelque chose de muet et de mental, mais d'un chant vocal, et cela doit être tout particulièrement vrai ici, où Paul joint le synonyme ψάλλειν. 2° On comprend très bien la prière mentale, où l'on s'entretient avec Dieu par les pensées de son cœur, sans même les formuler à voix basse (cf. 1 Sam. 1, 13); mais que peut bien être un chant mental? Veut-on parler d'un fredonnement, car le chant a un rythme, une mélodie, et il y faut nécessairement la voix, quelque basse qu'elle soit (*Chrys.:* κἂν γὰρ ἐν ἀγορᾷ ᾖς, δύνασαι κατὰ σεαυτὸν ᾄδειν, μηδενὸς ἀκούοντος)? Nous ne savons pas nous représenter ce chant intérieur et sans voix. 3° Il s'agit de réunions privées des chrétiens : on s'y entretient par des psaumes, des hymnes et des chants spirituels, ce qui certainement a lieu à haute voix, et quand Paul ajoute ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες, etc., c'est des mêmes chants qu'il parle, et rien n'indique qu'il oppose des chants à haute voix à des chants muets. D'ailleurs, ce trait ne correspond à rien dans l'opposition avec ce qui se passe dans les réunions où l'on boit. — Il faut traduire tout simplement : « *chantant et psalmodiant du fond de votre cœur au Seigneur.* » Ces commentateurs objectent qu'il faudrait, non ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, mais ἐκ ou ἀπὸ τῆς καρδίας ὑμῶν : c'est une erreur. On dit tout aussi bien ἐν καρδίᾳ, ἐν ὅλῃ καρδίᾳ pour dire *de cœur*, *de tout son cœur* (Matth. 22, 37: ἀγαπήσεις Κύρ. ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου. Comp. Deut. 6, 5: ἀγαπήσεις K. ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου. Rom. 10, 9. 1 Rois 8, 23.

48. 14, 8. 2 Rois 10, 32. 23, 3. 2 Chron. 6, 14. 22, 9. 34, 31. Ps. 9, 2. 85, 12. 138, 1. 119, 2. 10. 34, 69, etc., etc.) et l'on peut comparer avec notre passage Sir. 19, 35: καὶ νῦν ἐν πάσῃ καρδίᾳ καὶ στόματι ὑμνήσατε. 47, 8: ἐν πάσῃ καρδίᾳ αὐτοῦ ὕμνησεν. Ps. 110, 1 : Ἐξομολογήσομαί σοι, Κύριε, ἐν ὅλῃ καρδίᾳ μου. La proposition ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες, etc., va de pair avec ce qui est dit précédemment et le complète. Dans ces réunions privées des chrétiens, on chante aussi, mais ce sont des psaumes, des hymnes et des chants spirituels, et ces chants expriment aussi la joie, on y chante de cœur au Seigneur. — La plupart des commentateurs (*Bengel*, *Koppe*, *Flatt*, *Matthies*, *Harless*, *Olshausen*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Monod*) pensent que τῷ Κυρίῳ désigne *Christ* (Plin. ep. 10, 97: carmen Christo quasi Deo, dicunt secum invicem); nous pensons plutôt que c'est *Dieu* (cf. Col. 3, 16 : τῷ θεῷ), parce que Paul parle d'une manière générale des psaumes, des hymnes et des cantiques qui s'adressent en général à Dieu, et cela cadre mieux avec εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ, qui suit. Dieu est l'objet de ces chants, puisqu'il est l'objet de la reconnaissance.

℣ 20. εὐχαριστοῦντες πάντοτε, *rendant grâces en toute circonstance, toujours.* — ὑπὲρ πάντων, non pas « *pour tous* » (*Théod.*), mais « *pour toutes choses* » — pour les peines et pour les joies, et pour toutes deux également (*Chrys.*, *Jér.*: christianorum virtus est, etiam in his quæ adversa putantur, referre gratias creatori. *Pélage*, *Érasme*, *Meier*, *Olshaus.*, *De Wette*, *B.-Crus.*). L'observation est juste (Rom. 8, 28), mais elle n'est comprise dans la parole de Paul que d'une manière implicite. Πάντων est un terme qui embrasse tout d'une manière générale, sans rien spécifier (1 Thess. 5, 17: ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε). — *Flatt*, *Harless*, *Meyer* pensent que, d'après le ℣ 19, Paul a plutôt en vue les joies, reléguant dans l'ombre les peines : cela ne nous paraît pas plus juste, parce que l'idée essentielle ici est εὐχαριστοῦντες. C'est un

nouveau trait caractéristique des réunions chrétiennes (voy. ỷ 4 : εὐχαριστία), parce que la paix intérieure goûtée dans la communion de Dieu et de Jésus est une source continuelle de joie (1 Thess. 5, 17. Phil. 3, 1), partant d'actions de grâces. Ce trait doit, dans l'esprit de Paul, contraster avec ce qui se passe dans les réunions où l'on boit et s'enivre : l'action de grâces n'y a pas de place et le blasphème n'en est pas toujours absent.

ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ : Paul distingue Jésus-Christ par le titre de « *Seigneur*, » comme il le fait toujours, quand il le rapproche de Dieu, qu'il qualifie du titre de « *Père* » (voy. Éph. 1, 2). — Que signifie ἐν ὀνόματι τ. κυρίου Ἰησοῦ ? — Le nom est la désignation courante de la personne ; ainsi on dira ἐπικαλεῖσθαι τὸν θεὸν, *invoquer Dieu* (Ps. 4, 2. 18, 4, etc.) et ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, *invoquer le nom*, c.-à-d. *la personne de Dieu* (Ps. 105, 1. 116, 4, etc. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 10, 12. II, p. 351). Ὄνομα relève l'idée de personne. L'expression ἐν ὀνόματί τινος, *au nom de*, signifie prop. *en*, c.-à-d. *en se fondant sur le nom*, c.-à-d. *la personne de* [1], et indique que l'on fait quelque chose en faisant appel à une personne, soit à son autorité, soit à sa puissance, soit à sa considération, etc., de sorte que cette expression prend une valeur différente suivant l'action indiquée et le rapport qui relie la personne qui invoque avec la personne invoquée [2]. C'est le contexte qui, à chaque fois, indique le rapport et précise la valeur de

[1] Pareillement, dans l'expression synonyme *ἐπὶ τῷ ὀνόματί τινος*, pp. *en s'appuyant sur* (*ἐπὶ*), *en se confiant sur* le nom, c.-à-d. la personne de...

[2] Les passages Act. 4, 12 et Phil. 2, 10, n'appartiennent pas ici Dans Act. 4, 12, *ὄνομα* signifie *le nom*, c.-à-d. *la personne*. Dans Phil. 2, 10, *ἐν τῷ ὀνόματι* joue avec *ὄνομα*, v. 9, le nom, en tant que dignité, autorité = *afin que* (*ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*) *au nom de Jésus*, quand ce nom est prononcé, quand cette personne est annoncée, se présente, c.-à-d. devant elle, *tout genou fléchisse*.

l'expression. Ainsi nous trouvons *ἐν ὀνόματι*, *au nom de*, dans le sens de : *en l'autorité de*, *de la part de*, Jean 5, 43 : *ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου* (en me fondant sur le nom de, au nom de, c.-à-d. en l'autorité de, de la part de mon Père) *καὶ οὐ λαμβάνετέ με, ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ* (en son propre nom, de sa propre autorité, de son chef), *ἐκεῖνον λήψεσθε*. Matth. 21, 9. Act. 10, 48 : *προσέταξεν αὐτοὺς βαπτισθῆναι ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου*, il ordonna de les baptiser au nom, c.-à-d. en l'autorité du Seigneur, qui a institué le baptême (cf. Act. 2, 38 : *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*). 2 Thess. 3, 6 : *παραγγέλλομεν ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματι τ. κυρίου Ἰησοῦ Χρ.* (au nom de, en l'autorité du Seigneur, non pas de notre propre autorité, de notre chef), *στέλλεσθαι ὑμᾶς*... 1 Cor. 5, 4. Act. 4, 7 : *ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι ἐποιήσατε τοῦτο ὑμεῖς* ; par quelle puissance ou par quel nom, c.-à-d. par l'autorité de qui avez-vous fait ces choses, vous autres ? Évidemment ce n'est pas par leur puissance ou leur autorité propre. — De là, *au nom de*, c.-à-d. *en se fondant sur la personne dont on invoque la puissance*. Jean 10, 25 : *τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου*, « au nom de mon père, » dont il invoque la puissance (cf. 11, 41. 42). Act. 16, 18 : *παραγγέλλω σοι ἐν ὀνόματι Ἰ. Χρ. ἐξελθεῖν ἀπ' αὐτῆς*, je t'ordonne, au nom de Jésus-Christ (dont il invoque la puissance) de sortir de cette femme. Act. 4, 10. 3, 6. Luc 10, 17. Marc. 9, 38 : *εἴδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια*, nous avons vu un homme qui chassait les démons en ton nom (qu'il invoquait, comme s'il était ton disciple), *ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν*[1]. Marc 16, 17. — Dans ces différents exemples, celui qui fait quelque chose au nom de quelqu'un se présente comme le faisant, non par son autorité ou sa puissance propre, mais en l'auto-

[1] = *ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου*, v. 39, en s'appuyant sur, se confiant en mon nom. Luc 9, 49 = *τῷ σῷ ὀνόματι*, par ton nom, en invoquant ton nom. Matth. 7, 22. Jaq. 5, 10.

rité et par la puissance d'un autre, dont il est pour ainsi dire l'agent ou le mandataire. Mais il n'en est pas toujours ainsi et la valeur de l'expression s'élargit et se modifie. Ainsi 1 Pier. 4, 14 : εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, si vous êtes outragés au nom de Christ (en se fondant sur le nom de Christ, c.-à-d. à cause du nom, de la personne du Christ, avec qui vous êtes en communion = ὡς Χριστιανός [1]). 1 Cor. 6, 11 ...ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τ. κυρίου Ἰησοῦ... mais vous avez été justifiés au nom de Christ, c.-à-d. en vous fondant sur le nom, la personne de Christ, avec qui vous êtes en communion (= ἐν Χριστῷ [2]). — On voit par ces exemples que ἐν ὀνόμ. τινος, tout en signifiant « *en se fondant sur le nom, la personne de,* » se rapproche déjà de la signification « *en considération de,* » considération qui repose sur un rapport entre les personnes, lequel n'est point indiqué et est plus difficile à déterminer quand il s'agit d'une action toute personnelle du sujet. Jean 14, 26 : « mais le Saint-Esprit que le Père enverra ἐν τῷ ὀνόματί μου, *en mon nom,* » c.-à-d. en ma considération personnelle (parce que Jésus est un autre Père). Jean 16, 23 ; « si vous demandez quelque chose ἐν τῷ ὀνόμ. μου, *en mon*

[1] Par le fait de leur communion avec Christ, on poursuit Christ en eux : ce qui revient à *διὰ τὸ ὄνομα Χριστοῦ,* comme *ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου,* Matth., 10, 22. 24, 9. Marc. 13, 13. Luc 21, 17. Comp. Jean 15, 21. Ap. 2, 3 [ce qui n'est pas tout à fait la même chose que *ἕνεκεν τ. ὀνόματός μου, à cause de mon nom,* c.-à-d. dans l'intérêt de mon nom, pour être mon disciple — ni que *ὑπὲρ τ. ὀνόματός μου, pour, en faveur de mon nom,* pour le glorifier, le promulguer, etc. Act. 5, 41. 9, 16. 15, 26. 21, 13]. Par le fait de l'inimitié, on ne pourrait pas dire dans ce cas *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου,* bien qu'il soit employé d'une manière analogue, mais en bien, Matth. 18, 5. Marc 9, 37. Luc 9, 48.

[2] Ce qui se rapproche sensiblement de *διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* (Act. 10, 43 : *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ,* par son nom, par sa personne ; non par nous mêmes et nos mérites) et de *διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (1 Jean 2, 12 : *ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ,* à cause de son nom, à cause de lui, non à cause de vous).

nom, » en ma considération (parce que je suis un avec lui et que vous êtes avec moi) il vous le donnera. Jean 14, 12. 14 : « tout ce que vous demanderez ἐν τῷ ὀνόμ. μου, *en mon nom,* » c.-à-d. en vous fondant sur ma personne, en vous réclamant de moi (par suite de la communion qui nous unit), je le ferai[1]. Jean 16, 24. Col. 3, 17 : « tout ce que vous faites, paroles ou actes, que tout se fasse *au nom du* Seigneur Jésus, » c.-à-d. en sa considération personnelle (par suite de la communion qui vous unit à lui): ce qui, sous une forme différente, revient à ἐν Χριστῷ. Cf. Éph. 3, 21. De même, dans notre passage : « rendant toujours grâces pour toutes choses *au nom de* notre Seigneur Jésus-Christ, » c.-à-d. en considération de notre Seigneur Jésus-Christ, puisque nous lui sommes redevables de toutes les grâces dont nous sommes les objets (Col. 3, 17, εὐχαριστ. δι' αὐτοῦ). Nous unissons ainsi Jésus notre Seigneur à Dieu notre Père dans l'expression de notre reconnaissance. — Alii, aliter.

τῷ θεῷ καὶ πατρί, pp. « *rendant grâces au Dieu et Père,* » c.-à-d. à *notre* Dieu et Père (*Calv.*, *Rück.*, *Olsh.*, *Braune*, *Monod*). C'est sous ce double aspect que Dieu se présente au cœur du chrétien reconnaissant. Ses actions de grâces se portent sur Dieu, non seulement comme étant *son Dieu*, mais encore comme étant *son Père* — et cela va fort bien au

[1] *Harless* dit : « Je nomme Christ dans ma prière parce que je connais le rapport de Christ avec celui qui prie, *savoir qu'il exauce la prière;* comme, inversement, je ne pourrais pas, sans aveuglement, le nommer dans une prière qui serait en contradiction avec sa nature. » — Nous disons plutôt que nous nommons Christ dans nos prières parce que nous connaissons le rapport de Christ avec celui qui prie, *savoir que nous sommes en communion avec lui*, ensuite de quoi il exauce notre prière (comp. Jean 15, 7 : *Si vous demeurez en moi* — c'est la communion permanente — *et que mes paroles demeurent en vous, demandez ce que vous voudrez et cela sera fait* — et 1 Jean 4, 22, où cette communion est présentée sous la forme de « *garder ses commandements* et *faire ce qui lui est agréable* »). La seconde partie de la réflexion de *Harless* donne raison à notre point de vue.

contexte : c'est, en effet, cette paternité de Dieu, exprimée et manifestée par son plan de salut, qui est la source de toutes les grâces dont le chrétien est l'objet, et dont le sentiment remplit son cœur de reconnaissance (cf. Col. 1, 12 : *εὐχαριστ. τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι*, etc. 3, 17 : *εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ πατρί*). C'est pour cela que Paul ne s'est pas borné à dire *τῷ θεῷ*, mais ajoute *καὶ πατρί*. Comme c'est « *par Christ* » (Rom. 1, 8. 7, 25. Col. 3, 17) que nous possédons toutes ces grâces, Paul a eu soin de dire préalablement *ἐν τῷ ὀνόμ. τ. κυρ. ἡμῶν Ἰησ. Χρ.*

Quelques-uns (*Estius*, *Flatt*, *Harless*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Meyer*) traduisent : « *rendant grâces à Dieu*, *qui est aussi Père*, savoir *de notre Seigneur Jésus-Christ.* » Nous ferons observer 1° que, dans ce cas, il fallait le dire, comme 1, 3. Rom. 15, 6. 2 Cor. 1, 3. 11, 31. Col. 1, 3. 1 Pier. 1, 3. 5 ; car rien ne l'indique. 2° Bien loin d'offrir un meilleur contexte que l'interprétation précédente, comme l'affirme *Meyer*, cette traduction présente, au contraire, un contexte inférieur : il est bien plus naturel et juste de dire que le chrétien rend grâces à Dieu en sa double qualité de *Dieu* et de *Père*, que de dire qu'il rend grâces à Dieu, *qui est aussi le Père de notre Seigneur Jésus-Christ,* surtout quand il vient d'assigner à Christ sa place dans ces actions de grâces en disant préalablement « au nom de notre Seigneur Jésus-Christ. »

℣ 21. *ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις*, « *vous soumettant les uns aux autres.* » Cette soumission réciproque peut s'entendre d'une manière générale de la soumission de tous à chacun et de chacun à tous, relevant du principe d'humilité (1 Pier. 5, 5. Phil. 2, 3. Matth. 20, 27. Rom. 15, 2). C'est l'opinion de *Rück.*, *Harless*. Cependant l'application qui suit n'est pas favorable à ce point de vue. Il y a, dans ce monde, entre les hommes, des rapports de subordination naissant de leurs relations particulières et constituant un ordre naturel, voulu

de Dieu. C'est le devoir de chacun de s'y conformer, autrement il n'y a plus que désordre. Cette subordination se rencontre tout d'abord dans la famille, par suite des relations de femme et de mari, d'enfant et de parents, d'esclave et de maître; mais elle s'étend aussi à l'État (Rom. 13, 1) et à l'Église (1 Pier. 5, 5. Hb. 13, 17. Cf. Clem.-R. 1 Cor. 38): en un mot, à la société tout entière. L'ordre social ne peut subsister sans cette soumission, qui fait ainsi partie de la moralité de la vie, partant doit se rencontrer chez les chrétiens. — ἐν φόβῳ Χριστοῦ*: le fondement (ἐν) de cette soumission pour le chrétien, c'est *la crainte de Christ* = φοβούμενοι τ. κύριον, Col. 3, 22. Paul dit « *la crainte,* » parce qu'il parle au point de vue du devoir et de la responsabilité du chrétien, — et « la crainte *de Christ,* » c.-à-d. qu'on doit avoir de Christ, parce qu'il l'envisage ici comme le maître, le seigneur (κύριος) à qui le chrétien doit obéir (ỳ 22. 6, 1. 4, 6, etc.), un maître bien-aimé, sans doute; mais un maître dont la volonté doit être respectée et qui finalement jugera les uns et les autres (6, 8. 9. Cf. 2 Cor. 5, 11). C'est un appel adressé à la conscience chrétienne. De même *Harless*, *B.-Crus.*, *Meyer*. Paul aurait bien pu dire ἐν φόβῳ θεοῦ (*Elz.*), puisque cet ordre remonte à Dieu, mais il a préféré Χριστοῦ, parce qu'il s'agit ici de l'homme réhabilité par Christ et vivant dans sa communion.

Par sa forme grammaticale, le part. ὑποτασσόμενοι se coordonne aux participes précédents (voy. ỳ 19) pour se rattacher à l'impératif πληροῦσθε (*Estius*, *Bengel*, *Rückert*, *Harless*, *Meier*, *DeW.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Holtzm.*, p. 41. *Winer*, Gr. p. 329). C'est un troisième trait caractéristique des réunions chrétiennes: L'ordre social, la subordination des hommes entre eux y règne, et l'on n'y voit pas

* La leçon θεοῦ admise par les *Elz.* n'a pour elle que des Minuscules.

ce bouleversement des relations naturelles amené par la liberté qu'enfante l'ivresse.

Nous nous joindrions sans hésiter à ce point de vue si la liaison avec ce qui suit n'élevait pas dans notre esprit des scrupules et ne nous obligeait pas de revenir par d'autres considérations sur ce qui vient d'être dit.

Une fois qu'on coordonne ὑποτασσόμενοι aux participes précédents, et qu'on en fait un trait caractéristique des réunions chrétiennes par opposition à ce qui se passe chez les païens, comment y rattache-t-on le ỳ 22 et tout le développement qui suit sur la soumission dans la vie domestique? — Cette nouvelle exhortation, si grave et si développée, ne se trouve amenée que par un trait incident appartenant à un sujet étranger, par conséquent d'une manière purement accidentelle. C'est d'autant plus singulier que, lorsqu'on considère de près le fond des choses, ce ỳ 21, ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ, se trouve renfermer le thème général, dont ce qui suit (ỳ 22 à 6, 9) n'est que l'application particulière. N'est-il pas plus naturel de croire que le ỳ 21 se détache de ce qui précède pour se rattacher à ce qui suit et introduire cette exhortation sur la soumission des chrétiens dans la vie domestique. Ce point de vue paraît confirmé par le fait que ce troisième trait caractéristique des réunions chrétiennes est de nature toute différente des deux autres et que le ỳ 20 a, par sa forme même, l'air d'une finale. Enfin n'est-il pas singulier qu'au moment même où Paul vient de caractériser les réunions chrétiennes par la subordination qui y règne, il en prenne occasion de faire sur ce point même toute une exhortation pour recommander cet ordre.

Quant à la forme, si le participe ὑποτασσόμενοι se coordonne très bien, grammaticalement, aux participes précédents, on ne peut nier, d'autre part, que le ỳ 22 se rattache très intimement au ỳ 21, à ce point qu'il n'a pas de

verbe et qu'il faut absolument l'aller emprunter au ℣ 21 ; ce qui nous confirme dans la pensée que le ℣ 21 ne peut pas jouer le simple rôle de transition et doit être bien plutôt le thème de ce qui suit. D'ailleurs quel verbe faut-il sous-entendre? Les commentateurs sont en général d'accord qu'il faut sous-entendre *ὑποτάσσεσθε*, comme l'indique une variante inauthentique, ou mieux *ὑποτασσόμεναι ἔστε* (cf. 1 Pier. 2, 18. 3, 1), en reprenant, sous forme féminine naturellement, le *ὑποτασσόμενοι* du ℣ 21. Cette nécessité nous porte à croire que le *ὑποτασσόμενοι*, en dépit de l'apparence première ne se coordonne pas aux autres participes, mais doit être considéré comme une forme impérative (= *ὑποτασσόμενοι ἔστε*), ce qui arrive quelquefois (Rom. 12, 10-13. 2 Cor. 8, 24) et ce dont on a un exemple frappant dans 1 Pier. 3, 1 : *ὁμοίως αἱ γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι* (scil. *ἔστε*) *τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν*. 3, 5. Après avoir dit *πληροῦσθε ἐν πνεύματι, λαλοῦντες, ᾄδοντες, εὐχαριστοῦντες*, Paul poursuit en présentant un thème nouveau d'exhortation, *ὑποτασσόμενοι* (scil. *ἔστε*) *ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ*, ce qui lui permet de passer sous silence le verbe au ℣ 22 (de même *Calv.*, *Kop.*, *Flatt*, *Matthies*, *Olsh.*, *Monod*, *Hofmann*, *Griesb.*).

§ 9. **Exhortation, fin : La soumission dans la vie domestique** (V, 22—VI, 9). — **Conclusion.**

℣ 22. Paul applique immédiatement à la famille le principe de soumission des hommes les uns aux autres. La famille est dans la société humaine le groupe primitif, fondamental, essentiel : tout ce qui s'y passe est grave pour la moralité et le bonheur des individus, car c'est dans son sein que l'homme se fait. La foi qui transforme l'homme en homme nouveau, doit d'abord faire sentir son influence dans la famille et transformer aussi la vie domestique. C'est là qu'elle porte ses premiers fruits en rétablissant la vérité des

rapports entre les différents membres qui la composent et en purifiant ces rapports. Paul envisage successivement la relation de la femme et du mari (ỳ 22-33), celle des enfants et des parents (6, 1-4) et celle des esclaves et des maîtres (ỳ 5-9). Partant de l'idée de soumission, il rappelle d'abord le devoir de l'inférieur pour aborder ensuite à chaque fois le devoir du supérieur. Il nous montre « toutes ces relations dominées et réglées par la pensée de Christ » (*Monod*), comme il l'a dit ἐν φόβῳ Χριστοῦ.

Αἱ *γυναῖκες, τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν**, scil. *ὑποτασσόμεναι ἔστε*, « *Femmes, soyez soumises à vos maris.* » L'adjectif ἰδίοις a soulevé une discussion parmi les commentateurs. Les uns ont pensé que Paul voulait marquer par là que le mari seul a droit à cette soumission : « soyez soumises à vos *propres* maris, » non à d'autres personnes (*Bulling.:* propriis inquit significanter. *Beng.:* mulieres obsequi debent *suis* maritis, etiamsi alibi meliora viderentur habere consilia). La femme doit réserver sa soumission pour son mari (*Steiger*, Comm. 1 Pier. 3, 1). Mais, quand on dit simplement : « Femmes, soyez soumises *à vos* maris, » il va tellement de soi que c'est à son mari, non à d'autres, que la femme doit être soumise, que l'on ne comprend guère l'accent mis sur ce point ; d'ailleurs rien dans le contexte n'appelle une semblable opposition (voy. encore *Harless*, p. 489). En conséquence, plusieurs ont pensé devoir expliquer ἰδίοις en affirmant que par suite d'un usage fréquent dans les auteurs postérieurs, ἴδιος remplaçait tout simplement le pronom posses-

* *Elz. Griesb.* ajoutent *ὑποτάσσεσθε* (KL, pl. Minn. syrr.). Cette même leçon se retrouve dans DEFG, it. (d. e. g.), 10 lection., mais après *γυναῖκες*. — *Lachm.* lit *ὑποτασσέσθωσαν* (ℵAP, 10 Minn. It. (f.) Vulg. goth. copt. arm. éth.). Ces variantes et ces déplacements montrent, comme le remarque déjà Jérôme qu'il n'y avait primitivement aucun verbe (de même B, Clem.-A.), et c'est ainsi qu'en ont jugé *Tisch.*, *Reiche*, Comm. Crit. *Beng.*, *De W.*, *Rück.*, *Harless*, *Bleek*.

sif, comme en latin *proprius* à la place de *suus* ou de *ejus*, et l'on cite en preuve Matth. 22, 5. 25, 14. Tite 2, 9. Jean 1, 42. Stobée, 22 : Θεανὼ, ἡ Πυθαγορικὴ φιλόσοφος, ἐρωτηθεῖσα, τί πρῶτον εἴη γυναικί; τὸ τῷ ἰδίῳ, ἔφη, ἀρέσκειν ἀνδρί. Act. Thom. p. 24, ed. Thilo : οὕτως εἶ, ὡς πολὺν χρόνον συμβιώσασα τῷ ἰδίῳ ἀνδρί (Voy. *Winer*, Gr. p. 145). *Harless*, *Olsh.*, *Winer* vont jusqu'à prétendre que ὁ ἴδιος ἀνὴρ est devenu une expression courante pour dire « le mari, » là où ὁ ἀνήρ, avec ou sans pronom possessif aurait suffi, comme 1 Cor. 7, 2. *Monod* ne pouvant se ranger à ces différents avis, avance une autre explication. « Dans les idées de l'antiquité, dit-il, la femme « était la propriété du mari, mais le mari n'était pas la pro- « priété de la femme... L'évangile seul a remis les choses « en leur place et a établi sur ce point, entre le mari et la « femme, une parfaite égalité. Ils se possèdent l'un l'autre « avec un égal droit (1 Cor. 7, 4); et c'est par ce principe « inconciliable avec la polygamie, aussi bien qu'avec l'asser- « vissement de la femme, que l'évangile assurait la monoga- « mie et l'émancipation de la femme. Il nous paraît que « c'est un point de vue nouveau, si consolant pour la femme « chrétienne, que l'apôtre a voulu rappeler par le mot *pro-* « *pre* [qui lui appartient en propre]; et qu'il le rappelle « pour disposer la femme, par le souvenir de l'heureux « changement que le Seigneur a accompli en sa faveur, à « rendre la soumission qu'il réclame d'elle à l'égard de son « mari. »

Toutes ces explications ont le tort de s'écarter, sans motif plausible, de la signification pure et simple des mots. Il y a cette différence entre le pronom possessif et l'adj. ἴδιος, que le premier indique la possession, tandis que le second relève le particularisme de la possession (Jean 5, 18 : πατέρα ἴδιον. Act. 2, 6. Rom. 8, 32. 11, 24. 14, 4. 1 Cor. 3, 8. 7, 6. 8, 7, etc. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 8, 32. II, p. 207), et cette observation suffit pour expliquer tous les passages

où se rencontre ἴδιος. Ainsi 1 Cor. 7, 2 : ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω, *que chacun ait sa femme*, une femme à lui, qui soit sienne — καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω, *et que chaque femme ait son mari*, un mari qui lui appartienne exclusivement, en propre : Paul n'admet pas la polygamie. Si, dans notre passage, Paul avait dit ὑποτασσόμεναι ἔστε τοῖς ανδράσιν (comme 5, 24. Col. 3, 18) ou τοῖς ἀνδράσιν ὑμῶν, cela aurait voulu dire : « *soyez soumises à vos maris*, » aux maris qui sont les vôtres et dont vous êtes les femmes ; en disant τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν (comme Tite 2, 5. 1 Pier. 3, 1), cela signifie: « *soyez soumises à vos maris respectifs* » : chaque femme ayant son mari particulier, un mari qui lui appartient exclusivement, en propre ; c'est à ce mari-là qu'elle doit se soumettre. De même 1 Cor. 14, 35. Tite 2, 9.

ὡς τῷ κυρίῳ, non pas « *comme à leur seigneur* » (*Pélage, Thom.*, *Semler*. — *Chrys.*, *Ecum.*, *Théoph.* hésitent) : il faudrait τοῖς κυρίοις ; mais « *comme au Seigneur.* » La pensée exprimée par ce ὡς est clairement expliquée par ce qui suit immédiatement, et non, comme le dit *Harless*, « dans le rapport analogue, 6, 5. 6, » qui n'a rien affaire ici. La plupart des commentateurs traduisent : « *Femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur*, » c.-à-d. comme si vous obéissiez au Seigneur : se soumettre à son mari, c'est se soumettre au Seigneur. La soumission au Seigneur doit être le motif de la soumission de la femme à son mari. *Bucer:* ut domino, i. e. nihil dubitantes, Domino sese subjicere atque morigeras præbere, dum ita sese subjiciunt et morigeras præstant imperio maritorum. *Monod:* « La femme doit être soumise à son mari, « parce qu'elle voit en lui un représentant « de Christ à son égard; c'est là la pensée dominante de l'apô- « tre: en se soumettant à son mari, la femme obéit à Christ; « en s'affranchissant de l'autorité du mari, c'est l'autorité de « Christ qu'elle secouerait. » De même *Calvin*, *Bèze*, *Grot.*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Beng.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*,

Harless, *Meyer*, *Schenkel*, *Braune*, *Weiss*, p. 478, etc. Nous ne sommes pas de cet avis. Paul dit : « *Femmes, soyez soumises à vos maris comme*, c.-à-dire ni plus ni moins que (ὡς = tamquam, et non sicut; *Vulg.*), *au Seigneur*, » comme vous obéissez au Seigneur : il s'agit, non de la manière d'obéir, mais du fait d'obéir, et il en donne immédiatement la raison, c'est que le mari est *le chef* de la femme, *comme aussi* Christ est *le chef* de l'Église. Tel est le motif pour lequel la femme doit être soumise à son mari, c'est son chef; tout comme l'Église est soumise à Christ parce que c'est son chef : on doit être soumis à son chef. Paul ne dit donc pas comme ces commentateurs que « la soumission au Seigneur doit être le motif de la soumission de la femme à son mari. » Ce que nous avançons est si réellement la pensée de Paul, qu'il le redit lui-même tout au long au ℣ 24. « *De la même manière que* l'Église est soumise à Christ (qui en est le chef), ainsi les femmes doivent être soumises à leurs maris » (qui sont leurs chefs). De même *Jér.*, *Ambr.*, *Bulling.*, *DeWette*, *Wolf*, *Olsh.*

Monod trouve « remarquable que l'apôtre résume toutes les obligations de la femme dans la soumission ; comme il résume toutes celles du mari dans l'amour (℣ 25). » S'il en était ainsi, nous ne savons pas ce qu'on pourrait répondre à *Rückert* quand, partant du même point de vue, il affirme que « sur ce point, l'esprit du christianisme n'avait pas en- « core achevé de triompher de l'esprit judaïque ; que cette « victoire était réservée à un développement ultérieur. » Paul ne traite point ici, d'une manière générale, des devoirs de la femme envers son mari. Il se préoccupe de l'ordre dans la famille et de la subordination les uns aux autres des divers éléments dont elle se compose. Il déclare que c'est à la femme qu'appartient la soumission, le mari étant le chef ; il ne résume donc point dans la soumission les obligations de la femme chrétienne.

ỳ 23. Paul a donné le commandement : « *Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur ;* » en voici maintenant, non la preuve (*Rück.*, *Winer*, Gr. p. 420), mais la raison : Ὅτι, *attendu que, parce que, car.* — * ὁ ἀνήρ ἐστι κεφαλὴ τῆς γυναικὸς, ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, « *le mari est le chef de la femme* (cf. 1 Cor. 11, 3), *comme aussi* (ὡς καὶ, καθὼς καὶ. Voy. Éph. 4, 17) *Christ est le chef de l'Église.* » Tel est le motif : le mari est le chef de la femme, de même que Christ est le chef de l'Église, qui est son corps ; on doit la soumission à son chef.

** αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος (ỳ 24)· ἀλλ' ὥσπερ ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ οὕτω καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς *** ἀνδράσιν ἐν παντί : Αὐτὸς désigne, non le mari (*Chrys.* et *Holzh.*), mais le dernier nommé, Χριστός, « *lui, Christ,* » et distingue précisément Christ du mari. On considère, en général, σωτὴρ τοῦ σώματος comme une apposition à αὐτός, qui est le sujet repris pour l'accentuer (*Bernhardy*, p. 283. *Fritzsche*, Comm. ad Matth. I, 21. *Winer*, Gr. p. 493). De là, « Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur, car le mari est le

* *Elz.* lisent ὁ ἀνὴρ qui n'est donné que par les Minn., et contrairement à ℵABDEFGKLP. Cela n'influe pas sur le sens (Cf. 1 Cor. 11, 7) ; le terme est pris dans le sens général (*Winer*).

** Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.*, *Harless*, *Olsh.*, *Meyer*, *Bleek*, *Schenkel*, *Braune* (ℵ*ABD*E*FG, It. [d. e. f. g.] Vulg., etc.) — tandis que *Elz.*, *Beng.*, *Wettst.*, *Griesb.*, *Reiche*, Comm. crit. *Matthaei*, *Flatt*, *B.-Crus.*, *Monod* lisent καὶ αὐτός ἐστι σωτὴρ (KLP, les Minn. syrr. arm. etc.). Non seulement les autorités diplomatiques sont en faveur de la première leçon, mais encore la seconde leçon étant d'une interprétation beaucoup plus facile (vulgari lectione probata, oratio fluit plana, optimeque sibi constat : *Reiche*) doit par cela même être tenue pour la glose. Schenkel remarque avec raison que ces correcteurs n'ont pas considéré αὐτὸς σωτὴρ comme une apposition.

*** *Elz.*, *Griesb.* ajoutent ἰδίοις (AKLP, les Minn. It. (f.) Vulg. [viris suis] syrr. arm., etc) — tandis que *Lachm.*, *Tisch.*, *De W.*, *Olsh.*, *Meier*, *Meyer*, *Bleek*, *Schenkel*, *Braume* l'omettent (ℵBD*EFG, It. (d. e. g.) : avec raison ; s'il eût été primitif, il n'y avait pas de motif pour le supprimer. Il provient du verset 22.

chef de la femme comme Christ est le chef de l'Église, *lui, le Sauveur de son corps ;* mais comme l'Église... etc. » Dans ce cas, 1° on se demande ce que signifie ici cette observation. On ne voit pas pourquoi Paul relève ici, où le contexte ne le réclame point, que Christ est le chef de l'Église, parce qu'il en est le Sauveur. 2° On le voit d'autant moins que cela introduit un certain désordre dans le raisonnement. Si Christ est le chef de son Église, parce qu'il en est le Sauveur (et c'est bien le sens de cette apposition), comment le mari peut-il *de même* (ὡς καὶ) être le chef de la femme, puisqu'il n'en est pas le Sauveur ? Tout ce qui est dit ici exceptionnellement et exclusivement en faveur de Christ pour appuyer l'idée qu'il est le chef de l'Église, va à fin contraire de la comparaison, puisque cela ne peut être dit de l'homme à l'égard de sa femme. Les commentateurs ont bien senti la difficulté, et ils ne savent sortir d'embarras qu'en modifiant et en amoindrissant l'idée si nette et si précise ici de σωτήρ, afin de la rendre applicable au mari relativement à la femme et d'établir ainsi une correspondance : ce n'est pas une solution, c'est une échappatoire. *Harless* (p. 488) a recours à un autre point de vue. Il pense que l'apôtre *est possédé d'un double intérêt :* tout en cherchant à présenter les rapports de Christ avec l'Église comme un idéal des rapports du mari et de la femme dans le mariage, il ne peut s'empêcher de chercher à donner sur les rapports de Christ avec l'Église des instructions qui se trouvent sans analogie avec le mariage, ce qui le conduit çà et là (ỷ 23. ỷ 25-27. ỷ 30-32) à des digressions, après lesquelles il revient à son sujet principal. L'incidente αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος, serait une de ces digressions. Cette hypothèse d'un double but est inadmissible dans un sujet si parfaitement déterminé par les appels αἱ γυναῖκες, οἱ ἄνδρες, et dominé dès l'entrée par l'idée de la comparaison. Du reste, le commentaire montrera que cette hypothèse n'est point nécessaire et que ces prétendues di-

gressions sur l'Église (ỳ 25-27. ỳ 30-32) sont une manière voilée et délicate de donner à penser aux lecteurs que les rapports de Christ avec son Église doivent avoir leur correspondance dans les rapports des maris et des femmes. 3° Une fois qu'on admet que *αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος* est une apposition, la proposition *ἀλλ' ὥςπερ ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται... ἐν παντὶ* doit, comme l'indique *ἀλλὰ*, faire opposition à *ἀνήρ ἐστι κεφαλὴ... τῆς ἐκκλησίας*, ce qui en réalité est impossible : comment donc sortir de cette nouvelle difficulté ? Comment faut-il entendre ce *ἀλλά* ? — Les uns (*Bulling.:* itaque. *Calvin, Bèze, Grot., Wolf, Flatt*) tranchent la difficulté en donnant à *ἀλλὰ* le sens de « eh bien ! en conséquence, donc » : ce que le langage n'autorise pas. D'autres (*Rückert, Harless, Reiche, Bleek, Monod*) y voient le *ἀλλὰ* par lequel un auteur coupe court à l'argumentation pour revenir à son thème (2 Cor. 8, 7. *Viger*, ed. Hermann, p. 812. *Hartung*, II, p. 40). Mais quand on traduit comme ces commentateurs : « *Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur, car le mari est le chef de la femme comme Christ est le chef de l'Église, lui, le Sauveur de son corps*, » il n'y a là qu'une affirmation pure et simple, et l'on ne peut tenir l'apposition pour une digression, en sorte qu'il n'y a pas lieu à couper court, pour revenir à un thème qu'on n'a pas quitté. *Winer* (Gr. p. 420) s'imagine que Paul, dans les ỳ 23 et 24, veut *prouver* que les femmes doivent être soumises à leurs maris *ὡς τῷ κυρίῳ* : d'abord, ỳ 23, ensuite de *la position* de Christ et du mari, qui tous deux sont des *κεφαλαί*, — *mais*, secondement, ce qui est le motif principal, ensuite *du devoir d'obéissance*, qui découle de cette position de chef, envers le mari comme envers Christ. Dans ce cas, on ne dit pas *ἀλλὰ*, mais δὲ. La même remarque s'applique à l'interprétation de *Olshausen :* « Ἀλλὰ introduit tout simplement la preuve tirée de ce qui précède. Il est dit ỳ 23 : « Le mari est le chef de la femme, comme Christ est le chef de l'Église,

lui, le Sauveur de son corps ; l'apôtre *conclut* de ce parallèle la nécessité de la soumission de la femme : « *mais* (ἀλλὰ) comme l'Église est soumise à Christ, ainsi les femmes doivent être soumises à leurs maris. » Dans ce cas, on ne peut pas dire *mais*, il faut *donc* (οὖν).

Au fait, aussi longtemps que l'on considère αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος comme une apposition, on ne peut expliquer ἀλλά. Il faut renoncer à ce point de vue et voir dans αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος une proposition indépendante (*Schenkel*, *Meyer*, *Braune*). Αὐτὸς est le sujet repris pour l'accentuer par opposition à ἀνήρ : « *lui, il est le Sauveur de son corps,* » ce que le mari n'est pas pour sa femme — et l'adversatif ἀλλὰ indique que ce fait, qui est vrai et pourrait faire obstacle, ne doit pas nous arrêter dans le cas présent. Il a le sens de « *mais, n'importe,* » 1 Cor. 6, 15. 8, 6. Soph. Philoct. 79-82 : ἔξοιδα, παῖ, φύσει σε μὴ πεφυκότα τοιαῦτα φωνεῖν, μηδὲ τεχνᾶσθαι κακά. Ἀλλ' ἡδὺ γάρ τοι κτῆμα τῆς νίκης λαβεῖν, τόλμα· je sais bien, mon fils, que tu n'es pas d'un caractère à dire ni à machiner de telles ruses ; *n'importe ;* ose toujours, car il est doux de remporter la victoire. Rom. 5, 14 (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 475). Paul sent très bien que si Christ est le chef de l'Église, c'est qu'il en est le Sauveur, ce que le mari n'est point pour sa femme, et que, dans l'assimilation qu'il fait, les termes ne sont pas identiques ; ce qui l'est, c'est la soumission dans l'union. Si dans l'union qui existe entre Christ et l'Église, comme entre le mari et la femme, l'Église est le corps de Christ, la femme est aussi comme le corps du mari (℣ 27), de sorte que la soumission doit être pareille. De là, « *Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur, car le mari est le chef de la femme comme Christ est le chef de l'Église: il est, lui, le Sauveur de son corps* » — ce que le mari, il est vrai, n'est pas pour sa femme — « *n'importe ; de même que l'Église est soumise à Christ, de même aussi les femmes* doivent être soumises *à leurs maris.* »

Paul va, pour ainsi dire, au-devant de la réflexion que pourraient faire ses lecteurs à l'encontre de la comparaison, afin de la sortir du débat auquel elle pourrait donner lieu, par cet ἀλλά, *mais, n'importe*, qui indique qu'à ses yeux cela ne fait rien quant à la soumission. De même *Calvin* (seconde manière): « Ceci pourrait être exposé en cette sorte : Vray « est que Christ ha ceci propre et particulier à soy, qu'il est « Sauveur de l'Église: toutefois que les femmes sçachent que « leurs maris ont prééminence sur elles, à l'exemple de « Christ, combien qu'ils n'ayent point pareille grâce que « luy.» De même, quoique avec des nuances diverses, *Beng.:* Vir autem non est servator uxoris, in eo Christus excellit. Hinc *sed* sequitur. *Meier*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Hofm.*

Dans cette répétition de la comparaison, Paul ajoute ἐν παντί : « que les femmes soient soumises à leurs maris *en tout, en toutes choses* (1 Cor. 1, 5. 1 Thess. 5, 18 = κατὰ πάντα, Col. 3, 20. 22), plutôt que «*en toute circonstance* » (Phil. 4, 6. 12). Paul parle d'une manière générale et au point de vue d'un état normal. Il énonce le principe : quant aux cas de conscience, on doit, comme toujours, les laisser à la conscience.

L'union du mari et de la femme est quelque chose de spécial et qui leur est propre, comme l'union de Jésus avec son Église est aussi une union toute spéciale et *sui generis*. Paul, dans sa comparaison, s'est borné jusqu'ici à établir une seule chose, la soumission de la femme à son mari : le mari est le chef de la femme comme Christ est le chef de l'Église. D'autre part, comme l'union du mari avec sa femme, ainsi que celle de Christ avec son Église, reposent toutes deux sur un amour réciproque, on comprend que les sentiments et la conduite de Christ à l'égard de son Église puissent servir d'idéal à l'union du mari et de la femme, et il ne faudra pas s'étonner si Paul aborde ce point de vue en s'adressant aux maris, et relève dans ces rapports, sous

forme d'allusion, ce qui peut servir d'instruction aux uns et aux autres.

ỳ 25. Paul passe aux maris : Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας ἑαυτῶν*, « *Maris, aimez vos femmes* » (ἑαυτῶν = ὑμῶν αὐτῶν, Phil. 2, 12. Voy. *Winer*, Gr. p. 142). Si le devoir d'une femme est « d'être soumise à son mari, » il ne faut pas que le mari s'imagine qu'il n'a qu'à commander. Il a bien autre chose à faire. Son premier devoir (devoir bien doux), c'est d'aimer sa femme — et de l'aimer d'un amour qui peut aller jusqu'au sacrifice de soi-même, comme Paul l'indique en ajoutant : καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησε τὴν ἐκκλησίαν, *comme Christ aussi a aimé son Église.* Καθὼς ne renferme pas l'idée de « *parce que* » (cont. *Monod*); il exprime la comparaison, et afin, dans cette comparaison, de laisser voir aux maris jusqu'où doit aller leur amour, Paul relève immétement le fait par lequel Christ a témoigné de son amour pour son Église : καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, *et s'est livré lui-même*, s'est dévoué *pour elle* (voy. 5, 2). Il l'a aimée du plus grand amour, de l'amour qui s'immole pour ce qu'il aime (Jean 15, 13). Tel aussi doit être l'amour du mari. L'autorité dominée par une telle affection est bien aimable, et la soumission bien facile et bien douce. « Dans une mai-« son bien conduite, on doit reconnaître l'autorité du mari « chez la femme et la dignité de la femme chez le mari. « Chacun des deux époux doit montrer ce que vaut l'autre » (*Monod*).

ỳ 26. Ce n'est pas tout.

Paul développe sa pensée en présentant *le but* qu'a Jésus en aimant son Église et en se dévouant pour elle : c'est *sa sanctification*. Le véritable amour sanctifie ce qu'il aime, c'est le moyen d'aimer toujours davantage ; il ne le profane ni ne le déprave. L'allusion est assez transparente, et l'instruction, quoique indirecte, est fort claire (cont. *Hofmann*,

* *Lachm.*, *Griesb.*, *Tisch.* omettent ἑαυτῶν, d'après ℵAB.

p. 232). Il n'est pas possible de croire que ceci ne soit qu'une digression, dans laquelle Paul n'a d'autre but que de mettre à profit la circonstance pour éclairer parallèlement ses lecteurs sur les rapports de Jésus et de son Église (cont. *Harless*).

ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ, « *afin de la sanctifier.* » Ἁγιάζειν a ici le sens de *sanctifier*, rendre moral, saint — et non de « *mettre à part, consacrer* » (segregare et sibi consecrare. *Calv.*, *Bèze, Flatt, Harless, Meier, Bleek*), comme cela ressort avec évidence du ℣ 27 : ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. Cf. 1, 4. Il n'a pas les deux sens à la fois (*Monod*). — καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι : Τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος ne fait pas seulement allusion au baptême (*Grot.*, *Matthies*, etc.), il le désigne : c'est « *le bain d'eau* » par excellence, le baptême (Tite 3, 5 : λουτρὸν παλιγγενεσίας. Cf. Act. 22, 16 : ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου. 1 Cor. 6, 11 : ἀπελούσασθε) qui se célébrait par l'immersion complète du néophyte dans l'eau (Rom. 6, 4-11). Ainsi l'ont toujours entendu les commentateurs. Il est singulier que, parlant du sacrement au point de vue de la purification morale, Paul, qui délaisse le nom propre de βάπτισμα, ne se serve pas d'une expression qui en relève le côté spirituel, comme λουτρὸν παλιγγενεσίας, tandis qu'il le désigne, au contraire, par son côté le plus matériel, en ajoutant même τοῦ ὕδατος à λουτρόν. Évidemment, cela est voulu, et nous nous demandons s'il serait réellement inconvenant (contre *Harless*, *Olshausen*), ou peu digne de Paul (*De Wette*), d'y voir une sorte d'allusion voilée à ce qui se passait au mariage chez les Grecs et chez les Juifs, où la fiancée préludait par une ablution à sa vie nouvelle. Un esprit délicat trouverait peut-être même que cette allusion discrète n'est pas dépourvue d'une certaine poésie, comme c'est le cas du reste au ℣ 27 [1].

[1] Voy. sur ce *λουτρὸν νυμφικόν*, *Wettstein*, h. l. *Lamb. Bos.*, Exercit. p. 185. *Herm.* Privatalterth., § 31, 6. *Becker*, Charicl. 2. p. 460 et *Buxt.* Synag., p. 626.

Rien de plus naturel et de plus simple que de relier καθαρίσας à ἁγιάσῃ. Mais une difficulté se présente. On sait (voy. Éph. 1, 5 : προορίσας) que l'aor. participe (καθαρίσας) rapporté à un aoriste (ἡγιάσῃ) indique, ou un acte simultané, ou un acte déjà passé que nous rendons au plusqueparfait, de sorte que grammaticalement, notre passage peut s'entendre de deux manières différentes. On peut traduire : « afin de la sanctifier *en la purifiant* par le bain d'eau. » Dans ce cas, la purification par le bain d'eau serait le moyen dont Jésus se sert pour la sanctifier (*Vulgate:* mundans. *Calvin. Estius*, *Wolf*, *Holzh.*, *Harless*, *Bleek*, *Braune*, *Hofmann*)— ou bien : « afin de la sanctifier, *après l'avoir purifiée* par le bain d'eau » (*Luth.*, *Bulling.*, *Bèze*, *Beng.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Rück.*, *Matthies*, *Meyer*, *Olsh.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Monod* et les plus anciens Pères. *Justin.-M.*, *Tertul.* de baptism. c. 5 ad finem. c. 6. Ad Scapul. 1), de sorte qu'il y aurait ici deux actes, d'abord la purification par le baptême, puis la sanctification qui la suit. La purification est le côté négatif, une ablution servant de point de départ à la sanctification, qui est le côté positif. *Harless* s'oppose à cette seconde manière; il prétend qu'elle est aussi peu fondée que dans le passage suivant des Act. Thom., p. 40, ed. Thilo, qui est une imitation du nôtre : Κατάμιξον αὐτοὺς εἰς τὴν σὴν ποίμνην καθαρίσας αὐτοὺς ἐν τῷ σῷ λουτρῷ καὶ ἀλείψας αὐτοὺς τῷ σῷ ἐλαίῳ ἀπὸ τῆς περιεχούσης αὐτοὺς πλάνης. C'est une erreur. D'abord cette interprétation est fondée grammaticalement : le langage l'autorise. Quant à l'exemple cité, il ne prouve rien. Quand Thomas dit : κατάμιξον αὐτοὺς εἰς τὴν σὴν ποίμνην, « *réunis-les à ton troupeau,* » il faut bien traduire καθαρίσας αὐτοὺς ἐν τῷ σῷ λουτρῷ par « *en les purifiant dans ton bain,* » puisque le baptême est précisément la cérémonie de réception dans l'Église. Mais quand Paul dit : ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος, la question est précisément de savoir si, oui ou non, le καθαρίσας τῷ λουτ. τ. ὕδατος est le moyen du

ἁγιάσῃ. On conviendra que c'est difficile à admettre; quand on lit 1 Cor. 6, 11 : καὶ ταῦτά τινες ἦτε: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε... voilà pourtant ce que vous étiez, quelques-uns de vous; mais vous avez été lavés, — mais vous avez été sanctifiés, — mais vous avez été justifiés... Ces ἀλλὰ accentuent bien la distinction. En conséquence, nous préférons la seconde manière, parce qu'elle laisse subsister la distinction ; de plus, elle est conforme aux idées de Paul. Il enseigne, en effet (Rom. 6, 4-11. Col. 2, 11. 12), que, dans le baptême, la cérémonie officielle de réception comme membre de l'Église, se consomme pour le chrétien uni à Jésus par la foi, une mort et une résurrection, « la mort au péché » (Rom. 6, 10), ou, autrement dit, « le dépouillement du corps de chair » (Col. 2, 11), ce qui est *la purification*, et une résurrection à une vie nouvelle (Rom. 6, 5. 8. 9. Col. 2, 11), ce qui est *la sanctification*. La purification est un acte qui s'achève avec le baptême, puis la sanctification commence et dure toute la vie ; c'est le résultat final mentionné ỷ 27 : ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος.

ἐν ῥήματι fait difficulté, d'autant plus que le sens de la phrase paraît complet sans lui et que le contexte nous vient si peu en aide qu'on ne sait en vérité quel intérêt ce détail peut avoir. On se demande *à quoi* ἐν ῥήματι *se lie, et quel en est le sens :* deux questions qui sont connexes et fort controversées.

On a cherché à le lier *a*) à τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος. Dans ce cas, à cause de τῷ λουτρῷ qui précède, ἐν indiquerait l'adjonction = *avec, conjoint à, accompagné de* (voy. 4, 19. 6, 2); c'est le ῥῆμα qui donne au λουτρὸν sa vertu. « Le vrai bap-
« tême, dit *Monod*, par lequel le Seigneur purifie l'Église,
« ce n'est pas le simple *lavage d'eau*, mais le *lavage d'eau*
« *dans la parole*, c.-à-d. ce lavage accompagné de la pa-
« role et agissant par la parole. Notre complément rap-
« pelle ainsi ce principe essentiel que c'est la parole qui

« fait la vertu des sacrements ; c'est le mot fameux de « saint Augustin : *Accedit verbum ad elementum et fit sa-« cramentum*, « la parole, en s'unissant à l'élément, donne « naissance au sacrement » (Tract. 80 in Joh.). » Quelle parole ? Suivant un grand nombre de commentateurs, c'est la formule baptismale (*Chrysostôme* : ἐν ῥήματι ποίῳ; Ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. *Théodoret*, *Théophylacte*, *Ecumenius*, *Érasme* : lavacro invocatione divini numinis efficaci. *Bullinger*, *Corn.-L.*, *De Wette*). Mais, comme Paul ne dit pas : après l'avoir purifiée par *un* bain d'eau, mais « par *le* bain d'eau, » le bain d'eau par excellence, c.-à-d. *le baptême*, — et le baptême tel qu'il se pratique toujours et partout, partant y compris la formule baptismale, il est clair qu'une semblable adjonction n'a pas sa raison d'être. Pourquoi ne pas dire simplement: ἁγιάσῃ ἐν τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος τῷ ῥήματι ? — D'autres ne rattachent pas *la parole* à l'acte du baptême, ils en font quelque chose d'indépendant, de sorte que ἐν ῥήματι deviendrait, comme *Flatt* le dit, à καὶ ῥήματι = « par le bain d'eau *et* par la parole. » Ils entendent ῥῆμα de la « *promesse* » attachée au baptême, promesse du pardon des péchés et de la régénération du Saint-Esprit (*Calvin* : « la promesse par laquelle est déclarée la vertu et l'usage du signe. » *Michael.*, *Knapp*, *Tychsen*), — *de la formule et de la promesse* tout ensemble (*Braune*), — de *l'ordre* même de baptiser (*Storr* : lavationem conjunctam cum mandato, h. e. nitentem divino mandato), — de *la parole* par excellence, c.-à-d. de la Parole *de Dieu*, de l'évangile de grâce (*Vulg.*: in verbo vitæ. *Aug.*, *Estius*, *Flatt*, *Holzh.*, *B.-Crus.*). — *Olshausen* dit que « ἐν ῥήματι a pour but d'indiquer que le bain d'eau n'est pas un *simple* bain, mais un bain « *dans la parole* » toute puissante (cf. Hb. 1, 3. 11, 3), c.-à-d. la parole par laquelle l'homme naît d'eau et d'esprit (= ἐν πνεύματι). » Comprenne qui pourra. Toutes ces explications sont arbitraires : leur multi-

plicité même le donne à connaître. Il faudrait l'article à ῥήματι (ἐν τῷ ῥήματι), et l'on ne comprend pas pourquoi, comme le remarque *Estius*, Paul n'a pas dit simplement τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος καὶ τῷ ῥήματι. Enfin cette distinction entre l'élément et la parole qui s'y unit, appartient à d'autres temps et à une autre théologie que celle de Paul. Elle ne répond à rien dans notre contexte.

b) D'autres relient ἐν ῥήματι à καθαρίσας (*Beng.*, *Baumg.*, *Harless*, *Matthies*, *Hofm.*). Dans ce cas, ἐν est instrumental et ῥῆμα s'entend, comme précédemment, de la formule baptismale, de la promesse du pardon des péchés, ou de la Parole de Dieu. Quant au sens, il est le même (*Beng.*: In *verbo* est vis mundifica et hæc exseritur *per lavacrum*. *Aqua* et *lavacrum* est vehiculum, sed *verbum* est causa instrumentalis nobilior). La construction précédente était préférable, car celle-ci présente une difficulté de plus. Καθαρίσας se trouvant déterminé par le datif τῷ λουτρῷ, qui indique le *mode*, le *comment* (non le *moyen*, *Harless*), on ne sait comment y joindre l'instrumental ἐν ῥήματι, à moins qu'il ne renferme un *crescendo* ou un correctif (*Theile* dans Win. exeg. St., p. 186), ce qui n'est pas le cas. Quand on dit : « l'ayant purifiée *par le bain d'eau, par la parole,* » on ne sait plus lequel des deux purifie, du bain d'eau ou de la parole, et l'on est tenté d'introduire un καὶ (Vers. Syr.: καὶ ἐν ῥήμ.), ou plutôt de revenir à la construction précédente en donnant à ἐν la signification de *avec*, *accompagné de*. Cette interprétation prête le flanc aux mêmes objections que la précédente.

c) Il ne reste plus qu'à relier ἐν ῥήματι à ἁγιάσῃ (cf. Jean 17, 17). C'est l'opinion de *Jér.*, *Luth.*, *Morus*, *Rosenm.*, *Rück.*, *Meier*, *Bleek*, *Meyer*, *Winer*, Gr. p. 130. Sans doute la pensée eût été plus clairement exprimée si Paul avait dit ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ ἐν ῥήματι, καθαρίσας, etc., toutefois on comprend qu'ayant voulu rapprocher ἁγιάσῃ de καθαρίσας, le côté positif du côté négatif, qui forment un tout, il ait rejeté ῥήματι à

la fin : cela n'a rien de forcé (cont. *Harless, De W.*). De là, « afin de la sanctifier *par la parole* après l'avoir purifiée par le bain d'eau, » le baptême. Quelle parole ? — La parole par excellence, la parole de Christ, la Parole de Dieu (cf. Rom. 10, 6 : τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως. Éph. 6, 17 : ῥῆμα θεοῦ. Hb. 6, 5. Cf. Jean 3. 34. 8, 47). Cette interprétation est certainement fort supérieure aux autres; cependant on lui fait quelques objections qui ne sont pas sans valeur. 1° Jamais ῥῆμα seul n'est employé d'une manière absolue (= la parole par excellence) pour désigner la Parole de Dieu, l'évangile ; il faut pour cela qu'il soit accompagné d'un déterminatif, comme dans les exemples cités à l'appui. Dans ce cas, ὁ λόγος est l'expression consacrée (Gal. 6, 6. Phil. 1, 14. 1 Thess. 1, 6. 2 Tim. 4, 2. Matth. 13, 20-23. Cf. Marc 4, 14-20. Luc 8, 11-15. 1, 2. Act. 8, 4. 10, 44. 11, 19. 14, 25. 17, 11. 1 Pier. 2, 8). 2° L'article est nécessaire. *Meyer* cherche à en justifier l'absence par le fait que, désignant la parole par excellence, il peut être traité comme un *nomen proprium*, comme νόμος, χάρις, etc. Mais cela ne saurait s'appliquer à ῥῆμα, qui n'est jamais employé seul dans ce sens; puis, précisément parce qu'il désigne la parole par excellence, l'article serait de rigueur, comme cela apparaît dans tous les passages où λόγος est ainsi employé. 3° *De W.* objecte que l'idée d'une sanctification par la Parole ne se peut pas justifier. *Harless* se contente de dire qu'elle est étrangère à Paul. En tout cas, elle n'est point étrangère à l'Écriture, témoin Jean 17, 17, — et l'influence de la Parole, bien loin d'être opposée à celle du Saint-Esprit, y concourt efficacement (Gal. 3, 2. 5). Nous envisageons ἐν ῥήματι différemment. Ῥῆμα, pp. *la parole*, la parole prononcée, ce qu'on a dit, raconté, enseigné, etc. (*Grimm*, Dict.). De là, *il la sanctifie par la parole*, par l'instruction donnée (comme ἐν χάριτι, 2 Thess. 2, 16, opp. par ex. à ἐν ἰσχύϊ, ἐν φόβῳ). Paul indiquerait que le Seigneur, pour sanctifier l'Église,

emploie le moyen doux et persuasif de la parole, de l'enseignement. Ce trait, relevé dans les rapports de Christ avec son Église, renfermerait une allusion discrète à l'adresse des maris. Il indiquerait que dans les rapports délicats du mariage, ce ne sont pas les procédés violents ou pénibles qu'un mari doit employer, mais la salutaire influence de la parole qui instruit et persuade. Ne pourrait-on pas voir dans cette manière de rejeter ἐν ῥήματι à la fin de la phrase, le désir de l'accentuer ?

℣ 27. ἵνα παραστήσῃ * αὐτὸς ἑαυτῷ, « *afin de la présenter* (παριστάναι, Act. 9, 41. 23, 33. 2 Cor. 11, 2. Cf. Act. Thom., p. 27 ed. Thilo) *lui-même à soi-même* » (αὐτὸς ἑαυτῷ, 2 Cor. 1, 9. Xén. Mem. S. 3, 5, 11. Thuc. 6, 40, 3. *Vulg.:* ut exhiberet ipse sibi), en qualité d'épouse. Cette image gracieuse de l'Église comme épouse de Christ se retrouve déjà Matth. 25, 1. Jean 3, 29, dans 2 Cor. 11, 2, et dans les scènes finales de l'Apocalypse 21, 2. 9. 22, 17. Elle est tout indiquée dans notre paragraphe où l'union de Jésus avec son Église doit servir d'idéal aux maris chrétiens, car c'est à eux que tout ceci s'adresse directement (℣ 25, οἱ ἄνδρες).

Harless, d'après ce que nous avons dit plus haut (℣ 24), a un tout autre point de vue. Il remarque que παριστάναι est fort usité pour dire *présenter*, *offrir* un sacrifice ou une oblation, soit au propre (Luc 2, 22), soit au figuré (Rom. 12, 1. Cf. 6, 13. 16. Col. 1, 22), et que les adj. ἄμωμος et ἄσπιλος sont des expressions courantes pour peindre la pureté des victimes. En conséquence, il traduit : « Comme Christ a aimé son Église et s'est donné pour elle, afin de la consacrer (ἁγιάσῃ) en la purifiant par le bain d'eau en vertu de la parole, afin de *la présenter* (*en oblation*) lui-même à soi-

* Ainsi lisent *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, *DeW.*, *Olsh.*, *Meyer*, *Bleek*, *Schenkel*, *Matthies*, d'après ℵABD*FGLP, etc. — tandis que *Elz.*, *Flatt*, *Meier* lisent αὐτὴν à la place de αὐτός, d'après FK, la plupart des Minuscules.

même, l'Église glorieuse, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable, mais consacrée (ἁγία) et parfaite. » Ainsi entendu, ce passage donne bien une instruction sur les rapports de Jésus avec l'Église, mais cette instruction n'est pas applicable aux maris : c'est une sorte de digression. Cependant, cette interprétation soulève des difficultés qui ne se peuvent résoudre. *a*) Le fait que Jésus se présente lui-même à soi-même une oblation est en soi bien singulier et fort suspect ; en tout cas, il est inconnu dans tout le N. T. « L'emblème de l'épouse est ici autant à sa place que celui de la victime l'est peu » (*Monod*). *b*) Parmi les qualités énumérées, Paul dit : « n'ayant ni tache, ni ride, » et l'on peut remarquer que l'expression « ni ride » ne s'est jamais dite d'aucune oblation : aussi *Harless* passe-t-il ce détail sous silence. *c*) N'oublions pas que tout ceci s'adresse directement aux maris (ỳ 21, οἱ ἄνδρες), et ce n'est sûrement pas pour leur donner, à eux spécialement, une instruction sur les rapports de Christ avec son Église, sans relation aucune avec leur qualité de maris, que Paul entre dans ces considérations. *d*) Enfin rien n'a ici la forme d'une digression, mais tout est calculé en vue de l'application, pour le οὕτως ὀφείλουσιν, etc., qui suit. Nous revenons donc à notre point de vue.

Dans les noces, *on* amenait l'épouse toute parée et on la présentait à son époux. Il ressort de la nature même des choses que cette forme ne peut s'appliquer aux rapports de Christ avec l'Église, son épouse : c'est *lui* qui se la présente à soi-même — et « comme il s'est donné lui-même pour elle, afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée par le bain d'eau [1], » il se la présente comme la fiancée au jour de ses noces était présentée à son époux, *dans sa splendeur* (ἔνδοξον = ἐν τῇ δόξῃ), *dans tout son éclat, splendide.* Ce terme

[1] Il est évident que ces sortes de comparaisons doivent être acceptées *mutatis mutandis,* parce qu'il y a des détails divergents qui tiennent à la nature même des choses. Voir sur ce point *Meyer,* p. 269, note.

général rend bien l'impression totale que fait l'épouse à ce moment : elle est dans tout son éclat.

τὴν ἐκκλησίαν : notons la forme de la construction. Paul aurait pu très bien dire : *ἵνα παραστήσῃ αὐτὴν ἑαυτῷ, ἔνδοξον*, etc. Ce rapprochement des personnes est dans le style grec. Au lieu de cela, il court à *ἔνδοξον*, et là il s'arrête pour mettre *τὴν ἐκκλησίαν*, ce qui est une manière de l'accentuer, en la désignant comme ceci : « afin de la présenter lui-même à soi-même dans sa splendeur, elle, l'Église, » — puis, non content d'avoir exprimé son état général par *ἔνδοξον*, il se plaît à relever quelques traits de cette splendeur, qui laissent apercevoir, par les qualités de l'épouse, la pureté qui préside à ces nouveaux nœuds. Il le fait d'une manière figurée. — *μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων*: Σπῖλος, ου, ὁ, est un mot qui appartient au dialecte grec commun (Joseph, Dion. A. R., Plut., etc.) à la place de *κηλὶς* des auteurs classiques; il signifie (p. f.) *tache, souillure = macula*. Ῥυτίς, ίδος, ἡ, *ride*. Μὴ, non *οὐ*, indique qu'elle n'en doit point avoir. De là, « *n'ayant ni tache, ni ride* (au visage : elle est jeune), *ni rien* (pp. de choses pareilles) *de semblable*, » c.-à-d. rien qui la dépare. Ces traits empruntés à la fiancée au jour solennel des noces, lorsqu'elle est présentée à son époux, sont des images destinées à peindre la beauté spirituelle et morale de l'Église, qui a été purifiée par le baptême et que Jésus veut sanctifier par son union : « *Elle est sans tache, ni ride, ni rien de semblable,* » c.-à-d. elle est pure, elle est jeune, elle est belle.

ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος: On s'attendait à ce que Paul allât dire en termes propres ce qu'il vient de dire en termes figurés sous forme négative : *μὴ ἔχουσαν σπῖλον... ἀλλ' οὖσαν ἁγίαν καὶ ἄμωμον*, « n'ayant ni tache, ni ride, etc., mais étant sainte et parfaite. » Au lieu de cela, il change brusquement la construction et dit : *ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος*. C'est une anomalie qui se rencontre assez fréquemment en grec et tient à

la vivacité et à la mobilité de l'esprit, qui ne s'astreint pas à la forme régulière et suivie du langage (voy. *Winer*, Gr. p. 537, oratio variata), ce dont Paul est fort coutumier. Cette anomalie provient de quelque pensée intime qui surgit tout à coup dans l'esprit de l'écrivain et la provoque. A quoi peut-elle tenir ici? Quel en peut être le sens? *Meyer* pense que ce n'est qu'une affaire de forme; que Paul s'exprime ainsi, comme s'il avait dit auparavant ἵνα μὴ ἔχῃ σπῖλον, etc. Cependant il est facile de voir que Paul n'aurait pas pu s'exprimer ainsi, et que s'il a changé la forme, c'est qu'il y a eu quelque changement subit dans l'idée, ce qu'il faut s'appliquer à reconnaître. Les commentateurs ne le font point, s'imaginant que la modification est purement formelle, et ils traduisent comme si Paul avait dit: ἀλλ' οὖσαν ἁγίαν καὶ ἄμωμον, « *mais étant sainte et parfaite* » (voy. ἅγιος καὶ ἄμωμος, 1, 4). Cela n'explique rien. En disant ἵνα ᾖ, etc., Paul présente ἁγία καὶ ἄμωμος comme un but: « *mais afin qu'elle soit sainte et parfaite;* » ce qui, en effet, doit être réalisé par l'union avec Christ (voy. 1, 4, εἶναι ἅγιος, ἄμωμος). Sous cette forme, la pensée est bien plus juste; la sainteté et la perfection étant le résultat de l'épanouissement de la pureté dans la vie[1]. Si *Christ, après avoir*

[1] Si l'on voulait y regarder de plus près encore, on verrait que la modification apportée par ἵνα en a entraîné une autre, qui passe inaperçue. Quand Paul dit μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα, ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλά..., ce ἀλλά laisse attendre qu'il va dire en termes propres ce qu'il a dit en termes figurés et négatifs, partant quelque chose comme ceci: n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable, mais *étant pure, jeune et belle* (ἁγίαν καὶ νέαν καὶ καλήν), car dire qu'elle n'a pas *de tache*, c'est figurément dire qu'elle est pure; dire qu'elle n'a pas de ride, c'est figurément dire qu'elle est jeune, etc. Une fois qu'il y a rupture, et qu'au lieu d'envisager l'état actuel, Paul parle du *but* (ἵνα) où ces qualités actuelles doivent amener l'Église, il faut qu'il dise alors *ἁγίαν καὶ ἄμωμον, sainte et parfaite.* En même temps, ἀλλά n'a plus qu'une fausse position. Il y a comme une sorte de brachylogie. Il aurait dû dire tout au long: « n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable, *mais étant pure, jeune, belle, afin qu'*elle soit sainte et parfaite. » Avec cette vivacité

purifié l'Église dans les eaux baptismales, se la présente lui-même à soi-même, comme une fiancée est présentée à son époux, *dans sa splendeur, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable*, etc., c.-à-d. pure, jeune et belle, *c'est afin que* — par son union avec lui — *elle soit sainte et parfaite*. L'amour et l'union de Christ ont pour but de sanctifier l'être aimé. C'est la pensée du point de départ (ỹ 25. 26) qui reparaît : ὁ Χριστὸς ἠγάπησε τὴν ἐκκλησίαν... ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ.

La raison de ce développement est claire, car la leçon est évidente. L'union de Christ avec l'Église est l'idéal de l'union du mari chrétien avec sa femme. *Le mari, à qui on présente*, au jour solennel des noces, *la fiancée dans sa splendeur, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable*, c.-à-d. pure, jeune et belle, doit comprendre que *c'est afin que*, par son union, *elle soit sainte et parfaite*. La sainteté et la perfection de l'épouse, tel est le but que doit se proposer l'amour conjugal. Du reste saint Paul va le dire ỹ 28. Cette interprétation nous permet de trancher une difficulté qui divise les commentateurs. Ils se sont demandé à quelle époque avait lieu *cette présentation* de l'Église à Jésus-Christ, et les uns (*Aug., Jérôme, Primas., Thom., Bèze, Estius, Calov*, etc., *Flatt, Rück., DeWette, Meyer, Bleek, Schenkel, Braune*) pensent que c'est à la fin du monde, lors de la Parousie; tandis que les autres (*les Pères grecs, Nic. de Lyre, Cajet., Bulling., Wolf, Harless, Hofm.*) affirment qu'elle a déjà lieu dans ce monde [1].

d'esprit qu'on lui connaît, Paul a sauté l'intermédiaire pour se porter immédiatement au but, de sorte qu'il n'est resté que « mais afin qu'elle soit sainte et parfaite. » Ce *ἀλλά* n'est plus qu'un embarras, car il est bien évident que Paul ne veut pas statuer une opposition entre *μὴ ἔχουσαν σπίλον*, etc., et *ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος*.

[1] Ce qui fait l'intérêt de cette question, c'est que Pélage et ses partisans ont cru pouvoir se prévaloir de ce passage pour soutenir leur dogme que l'homme peut réellement vivre sans péché (être saint et par-

Pour résoudre cette question, il faut savoir comment et à quoi l'on doit relier ἵνα παραστήσῃ. Les uns (*Rück.*, *Olsh.*, *De W.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*) subordonnent le second ἵνα au premier, l'un (ἵνα ἁγιάσῃ) indiquant le but prochain; l'autre (ἵνα παραστήσῃ), le but final, comme suit: « Aimez « vos femmes comme Christ a aimé son Église et s'est livré « pour elle, *afin de la sanctifier par la parole*, en la puri- « fiant, ou l'ayant purifiée par le bain d'eau (but prochain) « — *afin de se la présenter lui-même à soi-même* dans sa « splendeur, elle, l'Église, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien « de semblable, mais sainte et parfaite » (but final). — Comme cette sanctification par la parole est une œuvre de longue durée, se poursuivant durant toute la vie, après l'acte momentané de la purification par le baptême, il en résulte que *la présentation* dont il s'agit ne peut avoir lieu que lorsque l'Église aura réalisé la sainteté et la perfection (ἀλλ' οὖσαν ἁγίαν καὶ ἄμωμον), c.-à-d. à la fin du monde, lors de la Parousie. Nous ne saurions admettre cette construction: elle ne cadre point avec la finale du ℣ 27, qui fait de ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος, c.-à-d. de la sainteté et de la perfection de l'Église, le but même de ἵνα παραστήσῃ, etc., ce qui est très juste, car si Christ *sanctifie par sa parole*, ce n'est que dans *l'union* avec lui (Christ est la tête, l'Église son corps) que cette sanctification se réalise.

Nous relions, au contraire, ἵνα παραστήσῃ, etc., à καθαρίσας, etc., comme suit: « Aimez vos femmes comme Christ a aimé son Église et s'est livré lui-même pour elle, *afin de la sanctifier par la parole* (voilà le but), après l'avoir puri-

fait) et que plusieurs l'ont réalisé. — Au lieu de répondre par une exégèse attentive du passage, qui ne comporte rien de semblable, *Augustin* (Retractat. I, 7. de nupt. et conc. I, 34. Contra duos epist. Pelag. IV, 7. De peccato origin. c. 40) et *Jérôme* (Dialogi cont. Pelag., liv. 3) ont cherché à montrer qu'il s'agit de l'Église à la consommation des siècles, ce qui a entraîné dans ce point de vue *Primasius* et *Thom.* dans leurs commentaires. De même *Estius*. Calvin ne s'y est pas laissé prendre.

fiée par le bain d'eau, *pour se la présenter* lui-même à soi-même dans sa splendeur, elle l'Église, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable, — *mais cela afin que* (dans son union, suite de cette présentation) *elle soit sainte et parfaite.* » — Dans ce cas, cette présentation que Jésus se fait à soi-même de l'Église, comme on présente une fiancée à son époux, a lieu ici-bas. C'est après l'avoir purifiée par le bain d'eau (le baptême), qu'il se la présente pour l'unir à soi et que l'Église devient son corps. Cette union ainsi réalisée a pour but la sanctification même de l'épouse, l'Église : c'est « *afin qu'elle soit sainte et parfaite.* »

Tout est ici naturel et juste : il suffit de se rapporter au temps de Paul pour en être frappé, alors que le baptême était administré à des adultes qui avaient foi et où le rite par immersion était frappant par son symbolisme.

L'Église est baptisée en la personne de ses membres — des païens et des Juifs — qui, ayant au cœur la foi en Christ, deviennent par le baptême membres de l'Église, le corps de Christ. Nous avons vu (ỳ 24) que, d'après le point de vue de Paul, il y a dans cette immersion baptismale une mort consommée, la mort au péché, le dépouillement du corps de chair, ce qui est *une purification* — suivie d'une résurrection à une vie nouvelle, ce qui est *la sanctification*, laquelle commence dès ce moment et doit durer toute la vie dans l'union avec Christ. Le chrétien sortant de l'onde purifié est comme une épouse *présentée à son époux dans sa splendeur, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable*, et l'union avec Christ n'a qu'un seul but, la réalisation de la sainteté et de la perfection dans la vie du néophyte. Comme c'est le cas pour tous les chrétiens, Paul attribue à l'Église, le corps de Christ formé de tous les chrétiens qui en sont les membres, ce qui est le fait de chacun.

ỳ 28. οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες * ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας,

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.*, *Harless*, *DeW.*, *Hofmann*, d'après

ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα : Οὕτως ne se relie pas à ὡς qui suit, comme c'est le cas au ℣ 33, pour dire : Les maris doivent aimer leurs femmes ainsi, *savoir* comme leurs propres corps (*Bucer*, *Estius*, *Meier*, *B.-Crus.*, *Hofmann*). Ce οὕτως, ne servant qu'à l'accentuation de ὡς, ne se justifie pas ; d'ailleurs cela romprait la liaison avec ce qui précède. Οὕτως indique une application par comparaison (Matth. 5, 16. 12, 45. 13, 49, etc. 1 Cor. 9, 24). Paul a commencé par dire : « Maris, aimez vos femmes comme Christ a aimé son Église ; puis, après avoir expliqué qu'il l'a aimée d'un amour qui va jusqu'au sacrifice de soi-même, et d'un amour sanctifiant, il fait l'application aux maris : « *Ainsi*, c.-à-d. de la manière que nous venons de dire, *doivent les maris aimer leurs femmes* » — et il accompagne ces mots d'un trait correspondant au fait bien connu et déjà ténorisé ℣ 22, que l'Église est le corps de Christ : ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα, non pas

ℵKL, les Minn. syrr. Méthod. Chrys. Euth. Théod. Dam., auxquels il faut adjoindre, à cause de l'ordre des mots, B. 17. Syr., qui lisent *οὕτως ὀφείλουσι καὶ οἱ ἄνδρες...* — tandis que *Lachm.*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune* préfèrent *οὕτω καὶ οἱ ἄνδρες ὀφείλουσι,* d'après ADEFGP, 213. It. Vulg. cop. goth. Clem. Victorin. Ambr. Jér. Les autorités diplomatiques sont assez partagées pour qu'on doive hésiter : les instruments alexandrins sont divisés, et si la seconde leçon a pour elle les instruments occidentaux, la première est soutenue par la version syriaque et les instruments byzantins. Mais les critères internes nous font décidément adopter le T. R. On peut remarquer, en effet, que ces deux leçons représentent deux points de vue différents. Avec la seconde, on a simplement une *comparaison : οὕτω καὶ οἱ ἄνδρες ὀφείλουσι* est le second terme d'une comparaison dont le premier terme est ordinairement *ὥσπερ* (cf. v. 24), qui, dans le cas présent, serait représenté, v. 26, par *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησε...* Cette variante, conformée d'après le v. 24, offre une régularité qui l'a fait introduire dans le texte ; mais une régularité superficielle, attendu que *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς* ne peut pas commencer une période puisqu'il se lie intimement à ce qui précède. Si, au contraire, on lit *οὕτως ὀφείλ. οἱ ἄνδρες,* ce n'est pas seulement une comparaison, c'est une *application* directe aux maris de l'idéal qui vient d'être décrit, et *ὀφείλουσι,* qui indique le devoir, a l'accent, ce qui est tout à fait dans le mouvement de la pensée.

« *comme ils aiment leurs propres corps*, » c.-à-d. *comme* ils s'aiment *eux-mêmes* (*Schöttg.*, *Wettst.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *B.-Crus.*, *Meier*), mais « *comme* (ὡς = tamquam, ni plus ni moins que) *étant leurs propres corps.* » Cela ressort de la comparaison avec Christ, dont il ne faut pas s'écarter (*Kop.*, *Harless*, *DeWette*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*). La remarque est très juste : chacun sait qu'il est écrit : « les deux ne feront qu'une seule chair. »

Voilà donc le devoir tracé : « *C'est ainsi* (c.-à-d. d'un amour dévoué et sanctifiant) *que les maris doivent aimer leurs femmes, comme étant leurs propres corps.* »

Cela posé, Paul pousse ses réflexions plus loin, par une considération qui découle directement de ce principe et qui le conduit à parler des soins qu'un mari doit à sa femme. Puisque les maris doivent aimer leurs femmes comme étant leurs propres corps, ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα, ἑαυτὸν ἀγαπᾷ, *celui qui aime sa femme*, (en réalité) *s'aime lui-même :* il doit donc bien l'aimer, car le contraire serait contre nature :

℣ 29 : οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, « *en effet, jamais personne n'a haï sa propre chair.* » L'expression « sa propre chair » est plus expressive que « son propre corps, » et tout aussi juste. Vraisemblablement Paul l'a choisie entraîné par le sentiment de ce qu'il va dire : ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, « *mais* — bien loin de la haïr — *il l'entretient et la choie.* » Les expressions ἐκτρέφειν et θάλπειν sont empruntées aux soins des parents pour leurs enfants : ἐκτρέφειν, *nourrir*, *entretenir*, *élever* (ἐκ renforce = efficacement, complètement). Θάλπειν = fovere, *réchauffer*, *tenir au chaud;* puis, *choyer*, 1 Thess. 2, 7. Deut. 22, 6 et Job 34, 14. Hom. Od. XXI, 179. Xén. Cyr. 5, 1, 11. Soph. Phil. 38. Théocr. 14, 38. Ainsi le mari à l'égard de sa femme : « *il l'entretient,* » c.-à-d. pourvoit à ses besoins, *et*, d'une manière générale, *la choie.* Il y a dans ces soins, non seu-

lement quelque chose de délicat, mais on dirait presque quelque chose de maternel.

Sur ce point encore, Christ, dans ses rapports avec l'Église, sert de modèle aux maris : καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς * τὴν ἐκκλησίαν, scil. ἐκτρέφει καὶ θάλπει, « *comme Christ aussi entretient et choie son Église.* » Les expressions ἐκτρέφει καὶ θάλπει appliquées à l'Église, ne doivent pas être pressées et ramenées à des idées concrètes (*Grotius : nutrit* eam verbo et spiritu, *vestit* virtutibus). Ayant été calculées spécialement pour les rapports des maris et des femmes, elles expriment d'une manière générale et figurément les soins délicats que Jésus, dans son union, prodigue aux chrétiens et, par là, à son Église.

ỳ 30. La raison (ὅτι = *attendu que*, *parce que*, *car*) de ces soins de Christ pour son Église, se trouve dans le fait que (comme pour le mari) l'Église est son corps : en d'autres termes, que les chrétiens sont les membres de son corps, — et qu'ils sont unis à lui d'une union pareille à celle du mari avec sa femme.

ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ : Μέλη est jeté en avant pour l'accentuer : c'est le point essentiel. Au lieu de dire : « comme Christ aussi en use avec son Église, car *elle* est son corps, » Paul dit : « car *nous sommes les membres* de son corps, » parce qu'il envisage ici les chrétiens, qui sont les éléments concrets dont se compose l'Église, le corps de Christ (cf. Rom. 12, 4. 1 Cor. 12, 12-27), et les objets directs et personnels des soins de Christ. Dans l'Église, tous les rapports du chrétien avec Christ sont fondés sur la foi, qui est essentiellement personnelle ; et c'est parce que ces rapports s'étendent à tous et à chacun qu'ils embrassent l'Église entière. *Harless*, conformément à son point de vue (voy. ỳ 31), veut

* Ainsi lisent (au lieu de κύριος, *Elz.*) la plupart des critiques et des exégètes, d'après l'autorité prépondérante de ℵABD*FGP, etc.

voir dans les ỹ 30-32 une digression, dans laquelle Paul, abandonnant son thème, donne une instruction sur l'union de Christ avec son Église, pour revenir à son thème ỹ 33. En conséquence, il s'oppose à cette liaison du ỹ 30 avec le ỹ 29 : « Qu'y a-t-il de plus mal tourné, dit-il, que cette pensée : Christ aime son Église, car nous sommes les membres de cette Église? » — Sans doute ; aussi n'est-ce point là ce que dit Paul. Il ne dit pas : « Christ *aime* son Église, » mais il dit qu' « *il l'entretient et la soigne,* » — et qu'il l'entretient et la soigne « *parce qu'elle est son corps,* » ou, en d'autres termes, « *parce que nous*, chrétiens, *nous sommes les membres de son corps.* » Il n'y a rien là qui ne soit fort bien tourné. Bien mieux ! il est évident, par ce que nous venons de voir, qu'en disant : « car nous sommes les membres de son corps » (τοῦ σώματος αὐτοῦ), Paul désigne par « *son corps,* » l'Église, qui est le corps de Christ, — et non pas le corps proprement dit, le corps matériel de Christ (*Bengel*, *Rosenm.*) et encore moins son corps glorieux (*Harless*, *Olshaus.*, *Braune*). Τοῦ σώματος doit s'expliquer par ce qui précède, auquel il est lié, et non par ce qui suit, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, etc. (cont. *Harless*), auquel il n'est pas lié et qui est une idée nouvelle, un renforcement.

En effet, comme si cette expression « les membres de son corps » ne suffisait pas pour exprimer l'intimité de la relation qui unit les chrétiens à Christ, Paul renchérit par une expression plus forte encore : ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ. * Ἀντὶ τούτου..... εἰς σάρκα μίαν. Ce qui est sur-

* Ces mots manquent dans les instruments alexandrins, ℵAB, 17. 67. copt. éth. Method. En conséquence, *Mill*, *Griesb.*, *Matthies* les tiennent pour suspects ; *Grot.*, *Lachm.*, *Tisch. 8* les omettent ; *Rück.*, *De W.* hésitent. Cependant ils sont admis par les autres critiques et les exégètes (voy. *Reiche*, comm. crit., p. 187), d'après DEFGKLP, les Minn. it. vulg. syrr. arm., etc. Irénée, Chrys., Théod., etc. Il est difficile de ne pas admettre leur authenticité, puisqu'il ont en leur faveur les mss. occidentaux et byzantins, et particulièrement la Peschito et Irénée. De plus,

prenant, c'est que ce renchérissement n'est autre chose qu'une réminiscence parfaitement consciente et que chaque lecteur peut facilement reconnaître (quoiqu'elle ne présente pas la forme ordinaire d'une citation), d'un passage de la Genèse, 2, 22. 23, où il est précisément question de *l'union conjugale*, de sorte que, en fin de compte, l'intimité de l'union conjugale, telle qu'elle est indiquée dans l'A. Testament, se trouve à son tour exprimer dans ses traits fondamentaux (*mutatis mutandis*) l'intimité même de l'union de Christ et du chrétien: c'est pour le faire sentir que Paul s'empare de cette parole et l'utilise.

La citation renferme deux idées distinctes qu'il faut se garder de confondre : la première se rapporte à *l'origine* même de cette union, ce qui en fait le fondement ; la seconde à l'intimité même de cette union, ce qui en est l'idéal.

La première idée exprimée par les mots ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ, « *nous sommes... de*, c.à-d. *tirés de* (ἐκ) *sa chair et de ses os*, » rappelle la parole d'Adam contemplant Ève pour la première fois, Gen. 2, 23 : τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου, καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου. L'ordre des mots est renversé, parce qu'il cadre mieux sous cette forme avec ce qui précède (℣ 29 : τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσ.), et non parce que « in nova creatione, caro Christi magis consideratur » (*Beng.*); du reste le sens est le même.

La parole d'Adam relative à Ève s'explique par le récit de la Genèse sur *l'origine* de la femme tirée des flancs de l'homme, et l'expression *être de ses os et de sa chair* ne peut

ils forment dans le raisonnement un chaînon, sinon nécessaire, tout au moins fort convenable, à cause de *ἀντὶ τούτου,* qui, rapporté à *μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ* changerait nécessairement le sens de cette proposition d'une manière contraire au contexte. Enfin, s'ils eussent été ajoutés, on l'aurait fait sans doute sous la forme suivie par les LXX. Leur omission pourrait bien avoir pour origine une erreur de copiste, causée par un homoioteleuton (*σώματος αὐτοῦ — ὀστέων αὐτοῦ*) et propagée par le fait que le sens de la phrase paraissait plus simple.

s'entendre qu'au propre, matériellement. On se demande donc comment Paul peut user d'une semblable parole pour exprimer les rapports du chrétien avec Christ. Comment peut-il dire de nous, chrétiens (car il s'agit ici de chaque chrétien, membre de l'Église, partant du corps de Christ), *que nous sommes* (en tant que chrétiens) *de*, c.-à-d. *tirés de la chair et des os de Christ?* La réponse à cette question est fort controversée. *Rückert* désespère de toute explication et doute même que Paul ait eu une idée bien précise en traçant ces mots.

Au fait, c'est une question *d'origine*, ce que reconnaissent en général les commentateurs (cont. *Hofm.*, p. 236), et une question *d'origine spirituelle*, de sorte que l'expression doit s'entendre, non au propre et matériellement, mais figurément et spirituellement. Or ce qui fait le chrétien, ce qui lui donne naissance et l'unit à Christ, c'est la foi, — et cette foi qui nous anime et nous régénère, nous la devons à Christ : c'est au foyer de son amour qu'elle s'est allumée (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 298, 410). Nous pouvons donc affirmer en toute vérité que notre origine chrétienne remonte à Christ — et ajoutons, à Christ qui nous a aimés et s'est dévoué pour nous (ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ỷ 25), qui a donné pour nous « *sa chair et son sang*, » autrement dit « *sa chair et ses os,* » en mourant pour nous sur la croix (1 Cor. 11, 24. T. R.). On voit que Paul peut bien dire, comme pour la femme, mais dans un sens figuré, que « *nous* — chrétiens — *nous sommes de sa chair et de ses os,* » notre foi étant née de son sacrifice et fille de son amour. Cette figure est forte, étrange peut-être au premier coup d'œil, néanmoins elle est pleine de vérité et de justesse. Du reste, il y a dans le N. Testament, relativement à la foi, ce principe générateur du chrétien, des expressions tout aussi figurées et aussi fortes. Par exemple lorsque Jésus (Jean 6, 51) représente le *don de sa chair* comme une

source de *vie* pour le monde, et qu'il exprime l'idée d' « *avoir foi en lui,* » par l'image de « *manger sa chair et de boire son sang* » (Jean 6, 53). Il y en a même une tirée d'un ordre d'idées tout différent, qui est bien plus extraordinaire encore (1 Jean 3, 9).

Cette question d'origine ne se doit pas changer en une question *de nature*, comme si cette parole devait être prise matériellement et se rapporter à notre nature humaine (cont. *Irén.* Hær. 3. *Jérôme*, *Aug.:* de gen. cont. Manich. 2, 24. Cf. de gen. ad litter. 9. *Thomas, Bullinger, Michaëlis, Stolz, Rosenm.:* « nos Christi quasi consanguinei sumus, quia ipse naturam humanam assumsit »). Comment pourrait-on dire, comme le remarquent *Harless*, *Olsh.*, *Meyer*, *Monod*, etc., que « *nous sommes de sa chair et de ses os,* » c.-à-d. que nous tirons de Christ notre nature humaine, quand, au contraire, c'est « lui qui est de notre chair et de nos os, » ayant pris notre nature humaine (Rom. 8, 3. Hb. 2, 14)? Et comment ce que Christ a en commun avec tous les hommes pourrait-il être la base d'une union spéciale avec *les seuls chrétiens?* « Nous sommes de sa chair et de son sang, » non en tant qu'hommes, mais en tant que chrétiens.

Des commentateurs de tendance dogmatique fort différente (*Théod.*, *Calv.*, *Bèze, Estius*, *Grotius*, *Harless*, *Olsh.*) pensent que Paul fait allusion à la Sainte-Cène, et que les mots « *être de sa chair et de ses os*, » expriment l'union spirituelle opérée dans le sacrement de la Cène [1]. Cette opi-

[1] *Olshausen* presse les termes. A l'entendre, l'expression ἐκ τῆς σαρκός αὐτοῦ, etc., renferme plus que l'idée d'une « unité purement spirituelle, » elle exprime encore « une unité vraiment corporelle. » Il en est de même de l'expression: « les deux ne feront qu'une seule chair; » elle indique une union plus que spirituelle, c'est « la communication au fidèle de la substance même du corps glorieux de Christ » (seiner verklærten Leiblichkeit). Olshausen pense justifier, par cette pression exercée sur les termes, l'opinion qu'il s'agit ici de la Sainte-Cène. C'est fort inutile. Il n'y a là que de la sensualité mystique.

nion est inadmissible. En effet, quand Paul, parlant des chrétiens, dit : « Nous sommes tirés de (ἐκ) sa chair et de ses os, » il indique, non *l'union* du chrétien avec Christ, mais le fait qui sert de base à cette union, mentionnée au ℣ 31. Il s'agit, comme pour la femme, d'une question *d'origine*, et d'origine *spirituelle*, puisqu'il s'agit du chrétien, en tant que chrétien ; or c'est par la foi, non par le sacrement de la Cène qu'on est chrétien. « La Cène, comme dit *Monod*, ne « crée ni ne constitue cette union ; ce qui la crée, ce qui la « constitue, c'est la foi. La foi seule, sans la Sainte-Cène, « opère l'union intime qui est décrite ici, et qui existe dans « le chrétien avant d'avoir été scellée par la Cène. » L'union que le chrétien goûte à une haute puissance dans la Cène n'est pas autre que celle que produit la foi. [*Corn.-L.* (p. 535): Eucharistia proprie est cibus Ecclesiæ, non mater. Unde Ecclesiam et fideles non format aut generat, sed pascit et nutrit]. L'expression « *nous sommes tirés de sa chair et de ses os*, » en énonçant le fait qui est l'origine de l'union, en pose la base permanente, tandis que la Cène, qui est nécessairement intermittente, ne saurait être cette base (contre *Harless*). Enfin on aurait lieu de s'étonner de l'emploi des mots « *chair et os*, » là où on devrait trouver ceux de « *corps et sang*. »

℣ 31. Maintenant nous devons faire un pas de plus, car il y a dans la citation une seconde idée.

Après avoir mentionné le fait d'origine qui sert de base à l'union, Paul passe à cette union elle-même et en signale l'intimité extraordinaire par les paroles mêmes de l'A. T.: Ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος... εἰς σάρκα μίαν [1]. La citation

[1] *Schenkel* et *Braune* pensent que Paul a terminé au v. 30 ce qui tient aux rapports de Christ avec l'Église, et qu'il revient à parler du mariage de l'homme avec la femme en rattachant ceci à ce qu'il avait dit v. 28. — Ce n'est pas admissible, parce que ces paroles se lient trop étroitement, soit avec *ἐκ σαρκὸς αὐτοῦ*, etc., qui précède, soit avec le v. 32, qui suit et où il s'agit de Christ.

tirée de Gen. 2, 24, est conforme aux LXX, sauf ἀντὶ τούτου pour ἕνεκεν τούτου et πρὸς τὴν γυναῖκα au lieu de τῇ γυναικί. Cette parole qui vient à la suite de celle d'Adam, est vraisemblablement une réflexion de l'auteur — car Adam ne pouvait pas parler de « quitter père et mère » — par laquelle il exprime l'intimité profonde de l'union conjugale. Ἀντὶ τούτου, prop. « *en retour de cela,* » c.-à-d. en retour de ce que la femme est os des os de l'homme, ne diffère que pour la forme de ἕνεκεν τούτου, « *à cause de cela,* » c.-à-d. parce que la femme est os des os de l'homme. Ἀντὶ τούτου se rend par « *c'est pourquoi, aussi, partant, en conséquence,* » comme ἀνθ' ὧν, Luc 12, 3 (voy. *Winer*, Gr. p. 343). De là, « *c'est pourquoi,* » c.-à-d. en conséquence de ce que la femme est os de ses os, chair de sa chair, « *l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux* [οἱ δύο, donné par les LXX, ne se trouve pas dans l'hébreu ; il est reproduit dans Matth. 19, 5. Marc 10, 8. 1 Cor. 6, 16, et sert à donner plus de relief à l'idée d'unité] *ne feront qu'une seule chair,* » c.-à-d. une unité nouvelle, plus haute, une seule et même personne. Cette union est à ce point intime qu'elle fait d'une dualité une unité. Telle est l'extraordinaire union à laquelle conduit ce fait de l'origine de la femme.

L'origine pareille du chrétien relativement à Christ, « *nous sommes de sa chair et de ses os,* » permet à Paul d'appliquer de même et dans les mêmes termes la conséquence (ἀντὶ τούτου) aux rapports du chrétien avec Christ. Il affirme que ce fait qui conduit l'homme et la femme à une union telle que « *les deux ne feront qu'une seule chair,* » une seule et même personne, établit entre le chrétien et Christ une union pareille, « *les deux ne font qu'une seule chair,* » c.-à-d. une seule et même personne ; une union assez intense pour qu'il n'y ait plus entre eux dualité, mais unité. On comprend par là que dans cette citation la pensée de Paul se porte tout entière sur l'idée de l'union du chré-

tien avec Christ, c.-à-d. sur la finale, « *et les deux ne feront qu'une seule chair,* » en sorte que tous les détails spéciaux relatifs à l'homme, comme « l'homme quittera son père et sa mère, etc., » sont hors de considération pour ce qui tient à Christ (de même *Harless*, *Olshausen*, *Bleek*). L'application se fait *mutatis mutandis*, comme le requiert la nature même des choses.

En résumé, la pensée pour laquelle Paul a emprunté les paroles de l'A. Testament relatives à l'union conjugale est celle-ci : « Le mari doit entretenir et choyer sa femme, *comme Christ aussi le fait à l'égard de l'Église, attendu que nous sommes... de sa chair et de ses os, partant* (ἀντὶ τούτου) *faisant avec lui une seule chair,* » une seule personne. Cette union de Christ avec le chrétien a, comme dans l'union conjugale, une base pareille: « *nous sommes de sa chair et de ses os,* » — et un idéal pareil : « *les deux feront une seule chair;* » ils ne font plus deux, mais un; c'est l'union parfaite, l'unité. Sous ces expressions empruntées à l'union conjugale, Paul exprime des relations spirituelles, des rapports de l'esprit et du cœur. Nous avons déjà montré que Paul est bien fondé à dire figurément et spirituellement que « *nous sommes de sa chair et de ses os,* » puisque cette foi, qui est le fondement de l'union du chrétien et a provoqué en lui la nouvelle naissance, va puiser ses racines dans le sacrifice que Jésus a fait de sa chair sur la croix ; que c'est de là qu'elle tire son origine. Quand il parle de l'union qui en résulte, et que, poursuivant la figure, il se sert, pour exprimer cette union dans son idéal, des mots : « *les deux ne feront qu'une seule chair,* » c'est de l'union des âmes qu'il parle; de cette union parfaite dans laquelle deux âmes se fondent, pour ainsi dire, ensemble pour ne faire qu'une âme, ce qui est l'idéal de l'union. Par cet emprunt des paroles de l'A. Testament qui retracent aux yeux de ses lecteurs, sans contestation possible, l'union

conjugale telle que Dieu l'a voulue, Paul met en lumière le bien fondé de la comparaison qui est à la base des exhortations adressées par lui aux maris à l'égard de leurs femmes, et il nous révèle, du même coup, un idéal de l'union du chrétien avec Christ, auquel notre cœur n'aurait pas osé aspirer, bien que nous sachions que c'est le propre de l'amour d'abaisser toutes les barrières, et qu'il ne trouve sa complète satisfaction que dans l'unité avec l'être aimé.

Nous venons de voir comment Paul fait du passage de l'A. T., où il est question de l'union conjugale, une application à l'union de Christ et du chrétien. Un assez grand nombre de commentateurs entendent sa pensée autrement (*Chrysostôme*, *Théodoret*, *Théophylacte*, *Ecumenius*, *Jérôme*, *Ambrosiaster*, *Aug.*, *Hunnius*, *Corn.-L.*, *Balduin*, *Grot.*, *Bengel*, *Bucer*, *Bullinger*, *Meier*, *B.-Crus.*, *Reiche*, comm. crit., p. 188. *Meyer*, *Monod*, *Weiss*, p. 467). A les entendre, Paul, dans le but de prouver l'union de Christ avec l'Église, *fait appel* à l'A. T., et les paroles qu'il cite renferment en réalité une *double* signification (*Monod*, p. 395), un double enseignement. Tout en paraissant ne parler que de l'union de l'homme avec la femme, elles renferment en même temps sous ce voile, un *type* de l'union de Christ avec son Église, que Paul nous découvre par son interprétation. « Nous pensons, dit *Monod*, que le mariage institué dans « Éden, a été réellement, dans les vues de Dieu, un type de « l'union de Christ avec son Église ; et que les paroles de la « Genèse, citées par saint Paul, se rapportaient réellement « par un côté, dans la pensée du Saint-Esprit, à l'œuvre de « la rédemption » (p. 390). — Dans ce point de vue typique, l'homme représente Christ, et la femme l'Église. Mais on se demande ce que peuvent bien représenter *ce père* et *cette mère* que l'homme doit quitter pour s'attacher à sa femme. On a donné là-dessus toute sorte d'explications fantaisistes ; par exemple, *le père* représente Dieu ; *la mère*,

la Jérusalem céleste que le Christ doit quitter, etc. *Monod* (de même *Grotius*, *B.-Crus.*) pense qu' « en remontant de « l'union terrestre à l'union céleste, l'on ne doit pas appli- « quer à l'œuvre de Christ tous les traits sous lesquels le « mariage est dépeint dans le passage cité de la Genèse. « Ainsi il n'est pas nécessaire de rechercher curieusement « quels sont ce père et cette mère que Jésus-Christ a dû « quitter pour s'attacher à l'Église; il faut s'en tenir à la « pensée générale qu'il devait abandonner sa position natu- « relle, et accepter un grand sacrifice, pour s'unir à son « Église. Mais cette pensée générale, nous pensons qu'elle « est dans la citation de l'apôtre. » Ainsi le passage de l'A. T., qui paraissait ne parler que de l'union conjugale, enseigne déjà, sous forme de type, l'union de Christ avec son Église, union réalisée ici-bas.

Cependant *Meyer* (de même *DeW.*, *Weiss*, p. 467) prétend que c'est le type, non d'une union actuelle, mais d'une union à venir, lors de la Parousie. « Jusque-là, l'Église est « la *fiancée* de Christ; mais à cette époque, elle lui sera « unie comme son épouse; et c'est ainsi que Paul exprime « l'antitype, savoir l'union de Christ, avec les mots solennels « par lesquels le type exprime l'union conjugale. Voici donc « le développement de la pensée : « *C'est pourquoi*, parce « que nous sommes les membres de Christ, de sa chair et « de ses os, *l'homme* (c.-à-d. typiquement Christ, lors de « la Parousie) *quittera son père et sa mère* (c.-à-d. d'après « le sens mystique de l'apôtre, il quittera sa place à la « droite du Père) *et s'attachera à sa femme* (typiquement « l'Église), *et* (c.-à-d. alors) *les deux* (l'homme et la femme, « c.-à-d. le Christ venant du ciel et l'Église) *ne feront* « *qu'une seule chair* (formeront une seule personne morale, « comme les époux, par leur union corporelle, forment une « unité physique). » *Meyer* se fonde pour renvoyer cette union dans l'avenir, sur le futur καταλείψει, qui, en succé-

dant au présent *μέλη ἐσμὲν τοῦ σώμ.*, etc., indique un rapport nouveau succédant à l'état actuel. Ce motif est peu concluant : le fut. *καταλείψει*, dans Gen. 2, 24, n'indique pas proprement une époque à venir, mais le fait qui *doit* se passer en tout mariage : l'homme *quittera*, c.-à-d. *doit quitter* son père et sa mère. Ce futur est analogue au futur des commandements (comme *οὐ μοιχεύσεις*, Rom. 13, 9). L'interprétation de *Meyer* pèche par deux côtés. D'abord cette distinction entre la fiancée et l'épouse est en désaccord avec toute l'économie du paragraphe, où Paul considère l'union de Christ avec l'Église comme une union réelle et actuelle (cf. ℣ 27), servant d'idéal aux relations du mari et de la femme. C'est aux maris que Paul s'adresse, non aux fiancés. Ensuite l'union de Christ avec son Église, dont il est question ici, commence par se réaliser en chaque chrétien, car c'est de chacun d'eux qu'il est dit : « nous sommes de sa chair et de ses os, » partant « les deux feront une seule chair, » et cette réalisation étant actuelle pour chacun et pour tous, elle est actuelle pour l'Église et ne saurait être renvoyée au temps à venir, lors de la Parousie. Les autres commentateurs pensent que le type s'est réalisé quand Jésus a quitté le ciel pour venir fonder l'Église et s'unir à elle.

Nous repoussons cette interprétation typico-mystique : 1° parce qu'elle n'est point nécessaire du tout. Nous avons montré que la pensée de Paul s'explique très bien, sans qu'on ait besoin de recourir à aucun procédé extraordinaire. 2° Le passage Gen. 2, 24, parle trop clairement et trop exclusivement, soit par ses mots, soit par son contexte, de l'union conjugale, pour qu'il soit possible d'y soupçonner un second sens, un sens caché, ou une allusion quelconque à quoi que ce soit d'autre. Cela apparaît même avec évidence dans l'application typique qu'en veulent faire les commentateurs, par l'impossibilité de trouver dans la vie de Jésus un trait spécial ou même quelque chose de général qui corres-

ponde au trait « l'homme quittera son père et sa mère, etc. » La théorie du double sens a fait son temps. 3° Paul, en empruntant les paroles de Gen. 2, 24, fait si peu *appel* à l'A. T. pour prouver, par une déclaration des Écritures, l'union intime de Christ avec son Église, qu'il n'emploie aucune formule de citation, et qu'il déclare au verset suivant (ỷ 32) que c'est *lui*, non l'A. Testament, qui nous révèle cette grande vérité jusqu'ici inconnue (*τὸ μυστήριον*) de l'union intime et idéale de Christ avec son Église.

ỷ 32. Cette peinture de l'union de Christ avec le chrétien, au moyen d'une parole de l'A. T. relative à l'union conjugale, provoque une réflexion de Paul : *Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν* : *Μυστήριον* (R. *μύω*), prop. *un secret, un mystère*, non quelque chose d'obscur ou d'incompréhensible, mais quelque chose de caché ou d'inconnu, qu'on ne peut connaître que par initiation. Il s'applique tout naturellement à ce qui fait l'objet d'une révélation, et qui, sans cela, demeurerait chose cachée ou inconnue à l'homme (voy. Éph. 1, 9 [1]). En disant « *ce* mystère, » Paul s'en réfère à l'explication qu'il vient de donner; de sorte que *ce mystère* est maintenant un mystère révélé. Quel est-il? Les uns (*Grot.*, *Rosenm.*, *Stier*, *Rückert*, *Meier*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*) pensent que Paul désigne par là « la parole même de l'A. T. qu'il vient de citer (*ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος*, etc.), en tant qu'elle a un sens caché relatif à Christ et à l'Église, un sens allégorique ou typique qui ne se peut connaître que par une illumination divine. » Chez les Rabbins, dit-on, la formule

[1] La Vulgate traduit *μυστήριον* par *sacramentum*, ce qui est une mauvaise traduction, qu'on retrouve encore dans d'autres passages (1, 9. 3, 3. 9. 1 Tim. 3, 16. Apoc. 1, 20). L'Église romaine, rapportant à tort ce *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶν* au mariage, s'est appuyée de cette traduction de la Vulgate pour prétendre que le mariage était un sacrement (Concile de Trente, session XXIV. Catéchisme du Concile de Trente, ch. XXVII).

mysterium magnum est fort usitée en ce sens (voy. *Schœttg.* Horæ, p. 783). Mais nous avons vu que Paul n'attribue à ce passage, Gen. 2, 22. 24, aucun sens caché, ni allégorique, ni typique; il ne dit pas comme Gal. 4, 24 : ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα, ni ceci *est* ou *renferme* un grand mystère; il s'en réfère à ce qu'il a expliqué, et dit: « *ce mystère est grand.* » Quel mystère a-t-il donc en vue? Ce n'est certainement pas celui de l'union de l'homme avec la femme exprimé dans la citation, car cela est très clair et ne demande pas une révélation: c'est connu dès longtemps (cf. Matth. 19, 5. Marc 10, 7. 1 Cor. 6, 16). *Braune*, rapportant cette réflexion à tout le paragraphe (ỷ 25-30), pense que c'est le fait que l'union de Christ avec son Église est *l'idéal* de l'union de l'homme avec la femme dans le mariage. Mais il n'y a rien dans ce fait qui puisse être appelé un μυστήριον, et il est par trop évident que τὸ μυστήριον τοῦτο ne se rapporte pas à tout le paragraphe. Cette opinion provient de ce que *Braune* croit que Paul a terminé au ỷ 30 ce qui tient aux rapports de Christ avec l'Église (voy. plus haut ỷ 31). Paul désigne par μυστήριον τοῦτο l'union de Christ avec l'Église (*Beng.*, *Flatt*, *DeWette*, *Harless*, *Monod*, *Olshaus.*, *Bleek*), ou, plus exactement, cet *idéal* d'amour et d'union du Christ avec le chrétien, partant avec l'Église, dont l'enseignement ressort pour nous du passage de la Genèse qu'il vient d'appliquer à l'union de Christ avec le chrétien. Cette union est une sorte de mariage divin: « *ils ne feront eux deux qu'une seule chair,* » une seule personne. C'est bien là *un mystère.* Le chrétien qui a foi en Jésus, qui se sent aimé de lui et qui l'aime, n'en est pas à ignorer la réalité de cette union spirituelle, dont il goûte les douceurs, et il n'a pas besoin d'une révélation divine pour lui apprendre ce dont il a dû faire la douce expérience; mais la pensée d'un tel *idéal* d'union dans lequel Christ, se donnant tout entier à son amour, s'unit à lui de manière à former avec lui

une seule personne, cette perfection de l'amour dans l'unité, voilà ce qui ne serait monté à l'esprit d'aucun ; il fallait que Paul nous le révélât pour oser y croire et y aspirer. — Et c'est *un grand*, un important et remarquable mystère, car un semblable idéal est gros de conséquences pour le chrétien qui sait y aspirer et le réaliser : c'est la jouissance d'un amour immense et divin ; la source de toute sainteté et perfection, en même temps que de toute force dans nos abattements, de consolation dans nos souffrances ou nos épreuves, de joies intimes du cœur, d'espérances toujours renaissantes et vivantes pour l'éternité (ἐκτρέφει καὶ θάλπει τὴν ἐκκλησίαν. Comp. Rom. 8, 31-39).

Du reste, Paul déclare que c'est bien cet idéal de l'union de Christ avec l'Église qu'il a en vue, quand il ajoute : ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν, « *or moi, je parle*, c.-à-d. je dis que ce mystère est grand (*Flatt*, *Rückert*, *Matthies*, *Harless*, *DeWette*, *B.-Crus.*, *Bleek*, *Braune*) *par rapport à Christ et par rapport à l'Église*, » — non par rapport à l'homme et à la femme. Paul ne veut pas qu'on fasse confusion, ce qui serait possible, attendu qu'il s'est servi, pour exprimer l'union de Christ avec l'Église, d'un passage où il est proprement question de l'union de l'homme avec la femme. Dans l'expression ἐγὼ δὲ λέγω, le pronom ἐγὼ a une certaine valeur (cont. *Holzh.*) ; il accentue la personnalité de Paul, qui donne l'instruction (comp. Act. 2, 25 : Δαυὶδ λέγει. Hb. 7, 14 : οὐδὲν Μωϋσῆς ἐλάλησεν). Il se pose en maître (*Flatt*, *Bleek*, *Winer*, Gr. p. 144), non par opposition à d'autres docteurs qui interprètent le passage différemment (*Meier*, *B.-Crus.*, *Schenkel*), ou par opposition à ses lecteurs, pour relever son autorité (*Braune*): il faudrait ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (cf. Gal. 5, 2), mais pour témoigner que c'est *lui* qui nous révèle ce mystère, marquant par là que μυστήριον n'appartient pas proprement au passage de l'A. T. qu'il emprunte, mais à *lui* qui se sert de ce passage pour nous le

révéler. « Évidemment, dit *Harless*, l'apôtre sépare l'application qu'il fait du texte cité d'avec la signification propre du texte. » *Monod* déclare ne pas voir cette évidence. « Il sépare cette application, dit-il, non d'avec l'application propre du texte, mais d'avec son application immédiate et prochaine, ce qui est tout autre chose. » Pour répondre ainsi, il faut admettre avec *Monod* que le texte de la citation a *deux significations propres*, un double sens, ce qui est absolument contraire aux lois du langage. — Λέγειν εἰς, *dire en vue de*, *par rapport à* (Act. 2, 25. Hb. 7, 14. *Winer*, Gr. p. 371. Voy. *Kypke*, II, p. 15). Εἰς répété accentue les personnes , en indiquant bien celles qu'on a en vue : c'est *par rapport à Christ et par rapport à l'Église*, non par rapport à d'autres.

ỳ 33. Paul s'est étendu quelque peu sur l'union de Christ avec le chrétien, partant avec l'Église, par une parole de l'A. T. relative à l'union conjugale, ce qui a provoqué (ỳ 32) deux mots d'éclaircissement pour prévenir toute confusion; maintenant il est arrivé à la fin de son instruction et la termine par une réflexion sommaire : Πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φωβῆται τὸν ἄνδρα : Πλὴν est une sorte d'expression elliptique par laquelle on passe sur ce qui vient d'être dit par une réflexion finale, ordinairement restrictive, qui se rend, suivant les cas, par *toutefois*, *seulement*, *mais*, etc. 1 Cor. 11, 11. Phil. 3, 16. 4, 14. Luc 6, 24. 35, etc. Dans notre passage, Paul passe sur ce qu'il vient de dire sur l'union de Christ avec l'Église pour terminer par une réflexion finale (cf. Luc 19, 27) et sommaire sur les rapports des maris et des femmes. Ce n'est pas à proprement parler une digression après laquelle Paul reviendrait à son thème (cont. *Bengel :* Paulus, præ nobilitate digressionis, quasi oblitus propositæ rei, nunc ad rem revertitur. *Harless*). Πλὴν n'indique jamais un retour à un thème abandonné (cont. *Piscat.*, *Calv.*, *Harless*). Πλὴν καὶ

ὑμεῖς, *au reste, vous* (maris) *aussi*, c.-à-d. comme Christ à l'égard de son Église. — οἱ καθ' ἕνα, pp. un à un, un par un, un chacun = singuli, unusquisque (1 Cor. 14, 31. Matthiae, Gr. p. 1357). Paul emploie le distributif, au lieu de les envisager *in globo* (Eus. H. E. 10, 4, D : ὁ καθ' εἷς, opp. à οἱ πάντες ἀθρόως), chacun ayant sa femme propre. Il s'adresse à chacun et adjoint ἕκαστος, qui renforce l'expression (= chacun sans exception). Cette adjonction a pour effet un changement de construction (anacoluthe): Paul substitue au sujet ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα, le terme ἕκαστος : cela se rencontre aussi dans les auteurs classiques (voy. *Matthiae*, Gr. p. 765. *Stallbaum*, Plat. Gorgias, p. 503, E. *Bornemann*, Xén. Cyr. 3, 1, 8). — τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν : Οὕτως se rapporte, non à la comparaison avec Christ (*De W.*, *Meyer*, *Braune*), laquelle est déjà indiquée par καὶ ὑμεῖς, mais à ὡς, et l'accentue (= οὕτως... ὡς, ainsi... comme, 1 Cor. 4, 1. 9, 26. 2 Cor. 9, 5. Jaq. 2, 12). De là, « *au reste, qu'ainsi, chacun de vous aussi* (comme Christ aime son Église) *aime sa femme comme soi-même,* » c.-à-d. comme si c'était soi-même (cf. ỳ 28). La femme est un autre soi-même.

ἡ δὲ γυνή, ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα, « *que la femme, de son côté...,* » on s'attendait à « *soit soumise à,* » ou « *craigne son mari,* » et c'était bien au fond l'idée de Paul ; mais à peine a-t-il dit ἡ δὲ γυνή, que tout à coup il donne à sa pensée un tour différent : ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα (voy. ỳ 27 : ἀλλ' ἵνα. *Winer*, Gr. p. 537 : oratio variata). Comment s'expliquer cette nouvelle forme? — On trouve souvent ἵνα employé d'une manière elliptique (Gal. 2, 10, sous-entendu παρακαλοῦντες ou αἰτοῦντες. Comp. Marc 5, 23. 2 Cor. 8, 7 : sous-ent. θέλω = impératif. 1 Cor. 7, 29, sous-ent. φημὶ ἵνα... Jean 13, 29. Voy. *Winer*, Gr. p. 295). On sous-entend ici θέλω. De là, « *la femme de son côté,* (je veux) *qu'elle craigne son mari,* » ce qui revient à « et que la femme craigne son mari. » Seulement, par cette modification,

Paul donne à entendre que c'est sa volonté expresse qu'il en soit ainsi (Voir *Fritzsche*, dissert. II ad ep. II ad Cor., p. 126. Comm. in Matth., p. 840. in Marc, p. 179). Paul accentue ici le devoir de la femme, parce qu'il ne veut pas qu'après avoir recommandé au mari l'amour pour cet autre soi-même, la femme prenne justement occasion de cette affection pour dominer sur son mari (de même *Bleek*). Il veut qu'elle reste à sa place, c.-à-d. soumise et respectueuse pour celui qui l'aime et l'entoure de ses soins. C'est dans cette juste pondération de l'amour et de la soumission que se trouve l'accord et le bonheur des deux époux. L'autorité qui aime n'est que douce à subir. Φοβεῖσθαι, pp. *redouter, craindre*, a des nuances diverses : il se dit en particulier du respect pour l'autorité (Marc 6, 20. Rom. 13, 3 [1]).

VI, 1. Après avoir parlé des maris et des femmes, Paul passe tout naturellement aux parents et aux enfants (℣ 1-4). Partant du point de vue de la soumission (voy. ℣ 24), il s'adresse d'abord aux enfants.

Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν, « *Enfants, obéissez à vos parents.* » Ὑπακούειν, *obéir*, faire ce qui est commandé, est plus que ὑποτάσσεσθαι, *être soumis*. L'obéissance est le premier devoir de l'enfant : l'éducation tout entière en dépend. — ἐν κυρίῳ *, « *dans le Seigneur,* » est ajouté épexégétiquement pour indiquer une obéissance qui a son fonde-

[1] *Renan*, p. XX, prétend, à propos de ce développement, v. 22-33, que « cette théorie du mariage est différente de celle que Paul expose aux Corinthiens, 1 Cor. 7 » — et il voit en cela un trait d'inauthenticité de l'épître aux Éphésiens. Nous ne saurions partager ce sentiment. Dans 1 Cor. 7, Paul traite, en effet, la question du mariage. Convient-il ou non de se marier? Mais dans notre épître Paul n'aborde point ce sujet. Il s'adresse à ceux qui sont mariés, soit femmes, soit maris, pour leur rappeler leurs devoirs et leur exposer ce que doit être l'union conjugale. Il ne faut donc pas faire confusion.

* Ainsi lisent *Elz.*, *Scholz*, *Tisch.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Reiche*, Comm. crit. *Harless*, *Olsh.*, *Meyer*, *Braune* (ℵAEKLP, les Minn. Vulg. syrr. copt. arm. éth., etc.). — Mais ἐν κυρίῳ est suspect à *Griesb.* et omis par

ment dans la communion avec le Seigneur (voy. 2, 21), c.-à-d. une obéissance chrétienne, comme on doit l'attendre d'enfants élevés dans des principes chrétiens (ỳ 4) et à qui l'on a fait connaître le Seigneur Jésus. La traduction « dans ce qui est selon le Seigneur » (*Martin,* — *Jér.*, *Pél.*, *Chrysost.*, *Ecumen.*: κατὰ κύριον, ἐν οἷς μὴ βλάπτεται ἡ εὐσέβεια. *Estius*, *Meier*), ou « selon le Seigneur » (*Osterwald*, *Holzhausen*) donne une idée différente. Κύριος désigne ici « Christ » (*Estius*, *DeW.*, *Harless*, *Olsh.*, *Meyer*, *Schenkel*, *Bleek*, *Monod*, *Braune*) plutôt que Dieu (*Jér.*, *Théod.*, *Grot.*, *Calv.*, *Kop.*, *Wolf*), car toutes ces recommandations sont dominées par la pensée que Paul s'adresse à des chrétiens comme il l'a fait au commencement (5, 21): ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ. On ne saurait rien conclure de ce passage pour (*Hofmann*, *Braune*), ni contre le baptême des enfants. — Τοῦτο γάρ δίκαιον, « *car cela est juste* » (δίκαιος, Col. 4, 1. Phil. 1, 7. 4, 8. 2 Thess. 1, 6. Luc 12, 57): c'est conforme au droit naturel; l'obéissance des enfants répond à l'autorité des parents. Paul remonte au principe.

ỳ 2. Au fait, c'est le commandement de Dieu, exprès et bien connu, du reste. Paul n'a pas besoin d'employer une formule de citation. Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα [LXX : σου], *honore ton père et ta mère* (Ex. 20, 12. Deut. 5, 16. Cf. Prov. 1, 8. 6, 20. 23, 22. 13, 1. 19, 26. 20, 20. 30, 17). L'honneur envers les parents, témoigné soit en paroles, soit en actions, est le devoir général (cf. Matth. 15, 4) sous lequel vient se placer le devoir spécial de l'obéissance. « L'honneur est le plus haut degré du respect » (*Monod*).

ἥτις (voy. 3, 13 = utpote quæ, « lequel, comme tel... ») ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ: L'article avec le déterminatif

Mill, *Lachm.*, *Bleek*, *Rück.*, d'après BD*FG, It. Clem. Tert. Cypr. Ces autorités sont insuffisantes. Si ἐν κυρίῳ avait été introduit par l'influence de Col. 3, 20, on l'aurait placé après δίκαιον; la disparition est plutôt due à cette influence.

πρώτη, comme, du reste, avec les noms de nombre ordinaux, n'est pas indispensable (Matth. 10, 2. 20, 3. Marc 15, 25. Act. 2, 15. 12, 10, etc. 2 Cor. 12, 2. Phil. 1, 5, etc. Voy. *Kühner*, Xén. Anab. 7, 7, 35). Paul ne dit pas πρώτη ἐντολὴ ἐν ἐπαγγελίᾳ (cf. Act. 16, 12. Phil. 1, 5), mais ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ, de sorte que ce commandement n'est pas dit « *le premier des commandements* » d'une manière générale (cont. *Ambros.*), mais seulement d'une manière spéciale, « *le premier en fait de promesse.* » D'ailleurs, comment serait-il « *le premier* » d'une manière générale? Ce n'est pas par le rang (= en tête de), car il y en a d'autres avant lui, ne fût-ce que dans le Décalogue. Quelques-uns, il est vrai, ont pensé que Paul le qualifiait de « *premier,* » en ce sens qu'il n'aurait en vue que les commandements de la seconde table du Décalogue, c'est-à-dire les devoirs envers le prochain (*Ambros.*, *Michael.*, *Holzhaus.*, *Monod*); mais cette restriction devrait être indiquée par le contexte (comme Rom. 13, 9. 10. Gal. 5, 14. Marc 10, 19. Voy. *Harless*) et rien ne l'indique. *Holzhausen* prétend que ἐντολή ne se dit que de cette catégorie de commandements : à tort. Voy. Matth. 22, 36. 38. Marc 12, 28. Hb. 9, 19. Il ne saurait non plus être « le premier, » dans le sens *du plus important* (Ézéch. 27, 22. Marc 12, 28 : ἐντολὴ πρώτη πάντων... ὅτι πρώτη ἐστίν), parce qu'il est trop spécial et pas assez embrassant (cf. Matth. 22, 38. Marc 12, 28). Quant à traduire πρώτη par « *très important,* » c.-à-d. « un des plus importants » (*Wettst.*, *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Matthies*, *Meyer*, *Hofmann :* un commandement principal), c'est inadmissible. Enfin *Stier*, *Braune* pensent qu'il est appelé « *le premier des commandements,* » par rapport au temps, mais qu'il soit le premier donné à l'homme encore enfant, plutôt que le second ou le troisième, c'est un détail sans intérêt et rien ne nous y reporte dans le contexte.

Dans l'expression ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ, ἐν se relie étroi-

tement à πρώτη pour indiquer *en quoi* ce commandement est πρώτη : « il est le premier *en fait* de promesse » (Diod. S. 13, 37 : ἐν δ' εὐγενείᾳ καὶ πλούτῳ πρῶτος. Soph. Ed. R. 33 : πρῶτος ἐν συμφοραῖς. *Winer*, Gr. p. 366), c.-à-d. le premier qui soit accompagné d'une promesse (*Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Théophyl.*, *Jér.*, *Érasme*, *Luther*, *Bucer*, *Calv.*, *Bulling.*, *Bèze*, *Estius*, *Grotius*, *Bengel*, *De Wette*, *Rückert*, *Harless*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Schenkel*, *Bleek*), fait qui atteste une importance particulière attachée à ce commandement, et qui doit le relever aux yeux mêmes des enfants, à qui il est tout particulièrement adressé. Paul, en qualifiant ce commandement de πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ, a en vue le Décalogue, d'où ce commandement est tiré. Cependant on fait deux ou trois objections à cette interprétation et à ce point de vue. La première, c'est que « ce langage suppose qu'il y ait au moins un « autre commandement *après celui-là* qui soit accompagné « d'une promesse ; ce qui n'est pas. Réponse : Il ne le sup- « pose pas nécessairement ; il suffit qu'en parcourant le Dé- « calogue on ne trouve pas d'autre commandement accom- « pagné d'une promesse, avant d'arriver à celui-là : il est « appelé le premier, non par rapport à ceux qui suivent, « mais par rapport à ceux qui précèdent » (*Monod*). — On insiste, et l'on fait observer, avec Jérôme, qu'*avant* ce commandement, il y en a un autre qui est accompagné d'une promesse : c'est le second commandement. Il y a, en effet, une menace suivie d'une promesse, pour rappeler d'une manière générale, *à propos du* second commandement, que Dieu veut être obéi et que de la désobéissance ou de l'obéissance dépendent ses châtiments et ses bénédictions. Il s'en suit que ni la menace, ni la promesse ne se rapportent spécialement au second commandement ; elles concernent toute la loi, de sorte que le cinquième commandement est bien réellement πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ, le premier auquel s'attache une promesse. Au reste, c'est bien l'impression qu'on reçoit en

lisant le Décalogue. Dans le second commandement, il y a une menace et une promesse tout ensemble, et la menace est si intimement liée à la promesse, et se présente la première avec une telle accentuation, que le paragraphe laisse à l'esprit tout autant l'impression d'une commination que d'une promesse, de sorte que c'est bien le cinquième commandement qui rappelle positivement l'idée d'une promesse. — Ce n'est pas tout. Comme les commandements qui suivent ne renferment aucune promesse, on trouve que l'apôtre aurait dû dire : « ce qui est *le seul* commandement avec promesse, » ce qui aurait été à la fois plus naturel et plus fort. — Cette objection a frappé *Meyer*, *Schenkel* au point qu'ils pensent que l'expression πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ n'est juste qu'autant que Paul a en vue, non le Décalogue seulement, mais encore « toute la série des commandements divins qui suivent et se rattachent au Décalogue, » et dont plusieurs renferment apparemment des promesses. Nous répondons que si Paul avait dit : « ce qui est *le seul* commandement avec promesse, » c'eût été une autre manière, bonne sans doute, mais point nécessaire du tout. En disant que c'est « le premier commandement qui est accompagné d'une promesse, » Paul est exact. S'il s'est préoccupé de ce qui précède, il ne s'est pas préoccupé de ce qui suit (*Bleek*).

ỷ 3. Là-dessus, Paul énonce la promesse. Il l'exprime à peu près dans les mêmes termes que les LXX [ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένῃ ἐπὶ τῆς γῆς, Deut. 5, 16[1]],

[1] Dans le parallèle Ex. 20, 12, l'hébreu ne porte pas les mots ἵνα εὖ σοι γένηται. On les retrouve, il est vrai, dans le texte du Cod. B ; mais ils proviennent vraisemblablement de la citation de Paul ou de Deut. 5, 16. On doit encore remarquer que dans Deut. 5, 16, l'hébreu renverse les termes : « *afin que tes jours se prolongent et que tu sois heureux dans le pays que Jahveh, ton Dieu, te donne.* » La bénédiction promise est donc bien, avant tout, la longévité et la prospérité sur la terre de Canaan, et non proprement une possession prolongée de la Terre Sainte.

seulement, il retranche la finale ἧς Κύριος ὁ θεός σου δίδωσί σοι, parce que cette parole, désignant spécialement « le pays de Canaan, » ne peut s'appliquer sous cette forme aux τέκνα à qui il s'adresse dans sa lettre. Il s'en tient à la pensée générale et essentielle : ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς (*Calvin*, *Koppe*, *Rückert*, *Matthies*, *Schenkel*). C'est une modification en vue de l'application actuelle (voy. 4, 8). Dans l'original, cette finale, en rappelant à Israël que le pays qu'il va occuper est déjà un don de Dieu, a pour but d'éveiller sa confiance dans cette nouvelle promesse et de l'exciter à obéir aux commandements de Dieu. Ce n'est pas le cas pour les lecteurs à qui Paul écrit. *Meyer* objecte que, dans ce cas, ἐπὶ τῆς γῆς est de trop : Paul aurait dû se borner à dire καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος. Sans doute, Paul aurait pu s'exprimer ainsi ; mais cela n'est point nécessaire. L'expression καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς, « *et afin que tu vives longtemps sur la terre*, » va bien mieux, parce que l'idée est plus complète. *Meyer* pense que le passage relatant la promesse, est si bien connu des lecteurs que Paul a pu l'abréger, sans qu'ils puissent se méprendre sur le sens de sa pensée, ni voir autre chose dans ἐπὶ τῆς γῆς que la désignation « du *pays*, » c.-à-d. « de Canaan. » La promesse étant rapportée historiquement, on ne doit point la changer, et encore moins la spiritualiser. Ce point de vue est fort contestable, car tout ceci est dit en vue de l'application immédiate que Paul en fait aux τέκνα à qui il s'adresse, de sorte que ce particularisme est déplacé, tandis que la modification est fidèle à l'esprit même de la promesse. S'il avait tenu à désigner ici « *le pays* de Canaan, » il n'aurait pas abrégé la citation.

ἵνα εὖ σοι γένηται, « *afin que tu réussisses*, *que tu prospères*, *que tu sois heureux* » (felix), car εὖ μοι γένηται = εὖ πάσχω, εὖ πράττω, Gen. 12, 13. Deut. 4, 40. Sir. 1, 13. — Après cette bénédiction générale, vient une bénédiction spéciale :

καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς dépend de *ἵνα*, « *et que tu vives longtemps sur la terre.* » Plusieurs (*Érasme*, *Bengel*, *DeW.*, *Winer*, Gr. p. 271) pensent que Paul abandonne la construction avec *ἵνα* pour continuer directement le discours : « Afin que tu sois heureux, — *et tu vivras* longtemps sur la terre. » (Comp. les variantes Luc 22, 30 : *ἵνα ἐσθίητε καὶ πίνητε... καὶ καθίσησθε.* Marc 12, 19 : *ἵνα λάβῃ... καὶ ἐξαναστήσῃ*), ce qui met en relief, dans ce bonheur promis, la bénédiction spéciale *μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς*. Cependant cela n'est point nécessaire, attendu que le futur se rencontre aussi avec *ἵνα* (1 Cor. 9, 18. 13, 3. Gal. 2, 4. 1 Pier. 3, 1, etc. *Winer*, Gr. p. 271). Paul alterne le subjonctif avec le futur indicatif (cf. Ap. 22, 14 : *ἵνα ἔσται... καὶ εἰσέλθωσιν*). De même dans les classiques avec *ὅπως*, *Buttmann*, Neut. Gr. p. 184). C'est une autre manière d'accentuer la bénédiction particulière *μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς*, en la présentant comme chose certaine et durable (*Meyer*. Voy. *Kühner*, Gr. II, p. 491. *Winer*, Gr. p. 271). Les LXX, en disant *καὶ γένῃ*, n'accentuent pas.

Prospérité et longue vie sur la terre, telle est la promesse du cinquième commandement, promesse que la main providentielle de Dieu se charge d'accomplir chez les enfants qui honorent leurs pères et leurs mères en se montrant dociles aux directions de l'autorité paternelle. Élevés par leurs soins dans de bons principes (ỷ 4) et préservés par leur obéissance des écarts de jeunesse, qui portent si souvent le désordre dans la vie des jeunes gens, compromettent leur santé et leur avenir, les enfants posent ainsi les fondements d'une vie que Dieu rend longue et prospère. En joignant cette promesse au cinquième commandement, Dieu a voulu toucher le cœur des enfants par une considération qui est bien propre à leur faire sentir la grandeur du devoir de la piété filiale, puisqu'il s'agit d'assurer leur avenir. La jeunesse a particulièrement besoin d'être encouragée et avertie. Cette

manière, qui pousse au devoir par une considération de bonheur, est pratique et populaire. Elle est essentiellement éducative; c'est dire qu'elle a sa valeur (cf. Matth. 5, 12. 19, 29. Marc 10, 29. 1 Tim. 4, 8), mais qu'elle l'a à sa place, dans l'enfance tout d'abord, et à la condition qu'elle serve de marche-pied pour conduire peu à peu l'homme à une vue morale plus élevée, dans laquelle le devoir se fait par devoir et où l'amour de Dieu arrive à la réalisation complète de son idée, savoir l'amour même de Dieu comme pur objet.

Cette interprétation a soulevé des scrupules dans l'esprit de plus d'un commentateur par le fait qu'on voit souvent ici-bas le malheur et la mort même atteindre des enfants respectueux et dociles. Ils ont donc cherché une modification dans l'interprétation. A tort, selon nous. Les uns ont recours à l'allégorie. *Olshausen* pense que Paul, se plaçant au point de vue du N. Testament, prend la promesse dans un sens typique, de sorte que ἐπὶ τῆς γῆς qui désigne « le pays de Canaan, » figure dans son esprit « le royaume de Dieu » (cf. Hb. 4, 1) et que ἔσῃ μακροχρόν. ἐπὶ τῆς γῆς figure la possession de la vie éternelle (de même *Pél.*, *Jérôme*, *Estius 2*, *Bleek*, *Monod*). C'est purement arbitraire. D'autres (*Bengel*, *Morus*, *Rosenm.*, *Flatt*, *B.-Crus.*) prétendent que la promesse est faite, non pas tant aux individus qu'au peuple, puisque le Décalogue est adressé à Israël (« *Écoute*, *Israël*, » etc.), en sorte que les individus ne sauraient y voir une garantie personnelle de bonheur et de longue vie. — Il nous paraît évident qu'en s'adressant à Israël tout entier, le Décalogue, dans ses commandements, vise directement les individus qui le composent, et non le peuple en tant que peuple. On le voit à la forme même : « *Tu ne tueras point*, *tu ne commettras point d'adultère*, etc. » D'autres ont cherché à résoudre l'objection, *Zanchius*, *Estius 1*, en disant que si la promesse n'est pas accomplie *simpliciter* (c.-à-d. à la lettre), elle

est toujours accomplie *commentatione in majus;* — *Calov*, *Hofmann*, en affirmant que ces promesses temporelles doivent être entendues *cum conditione*, quantum scil. temporalia illa nobis, salutaria fore Deus censuerit; — *Braune*, d'après *Stier*, en prétendant que « la vie de l'enfant docile sera longue, au moins *quoad sufficientiam* pour le salut éternel. » Nous ne voyons pas la nécessité de semblables réserves. Nous ferons seulement remarquer que Paul et l'A. T. parlent, non d'une manière absolue, comme si cette promesse devait être pour tous les enfants respectueux un brevet de bonheur et de longue vie; mais d'une manière générale, sans se préoccuper aucunement des cas particuliers. En pareille matière (comp. Matth. 6, 33), on ne peut énoncer qu'un principe général, et le principe ici formulé est plein de vérité. L'expérience montre surabondamment tous les jours où conduit la rébellion des enfants contre leurs parents, et combien est bénie l'obéissance aux parents et aux bons principes qu'ils s'efforcent de leur inculquer pour leur bonheur et pour leur vie [1].

ỷ 4. Des enfants, Paul passe aux pères, et par la particule καὶ (comme ỷ 9) il unit étroitement l'une des recommandations à l'autre. — Καὶ οἱ πατέρες, « *et vous pères*. » Πατέρες n'est point équivalent de γονεῖς, Hb. 11, 23 (cont. *Flatt*, *Meier*, *B.-Crus.*, *Monod*). Paul ne parle point des mères, bien qu'elles se trouvent mentionnées plus haut: « Honore ton père et ta mère. » Ce n'est point un oubli, ni une exclu-

[1] Cet appel à un commandement de la Loi portant une promesse temporelle, comme dans l'esprit de l'ancienne Alliance, a paru à *DeW.* un indice d'inauthenticité (Einl., p. 292. Comm. 91, 165). Nous avouons n'en être pas frappés. Il nous semble que ce commandement, venant après l'affirmation, « *car cela est juste*, » est plein d'à-propos comme sanctionnant cette parole, et que la promesse temporelle généralisée par Paul, non seulement est pleine de vérité, mais encore qu'elle est bien en place, étant adressée aux enfants et essentiellement éducative. Du reste, ce petit grief de De Wette n'a pas été relevé par les autres critiques.

sion. Ce n'est point parce qu'il s'agit d'enfants déjà grands (*Olsh.*), témoin ἐκτρέφετε qui suit, et encore moins parce qu'en Orient les mères étaient négligées (*Rück.*); c'eût été, au contraire, une raison d'en parler. Ce n'est point parce que les pères s'emportent plus facilement que les mères (*Beng.*), — c'est tout simplement le résultat du point de vue de Paul. Aux enfants, *la soumission;* aux pères, *l'autorité:* c'est à l'autorité que Paul a une recommandation à faire, il l'adresse donc directement à ceux qui ont l'autorité dans la famille, aux pères. Comme sa recommandation se résume dans ces mots: « pas d'excès dans l'exercice de l'autorité, » on comprend d'autant mieux qu'il ne s'adresse pas aux mères; s'il fallait leur faire une recommandation, ce serait bien plutôt: « pas de faiblesse. »

μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, « *n'irritez pas, n'exaspérez pas vos enfants* » : c'est là que mène la rigueur excessive et brutale; elle provoque l'irritation et l'exaspération des enfants. Παροργίζειν, « *mettre en colère, provoquer la colère* (= הִלְעִיס, voy. Schleussner, Dict.), *chagriner, irriter, exaspérer* » (Sir. 3, 16. 4, 2. 3). — Vient la recommandation positive, la conduite à tenir: ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτά, « *mais élevez-les* » : ἐκτρέφειν, non pas *nourrir, entretenir*, comme 5, 9; mais *élever*; il s'applique à la culture spirituelle et morale, Prov. 23, 24. 1 Macc. 6, 15. 17. 55. — ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου : ἐν, « *dans*, » comme en français « élever *dans* de bons principes, » indique la sphère dans laquelle le ἐκτρέφειν doit se mouvoir (Polyb. 1, 65, 7: τῶν ἐν παιδείαις καὶ νόμοις καὶ πολιτικοῖς ἔθεσιν ἐκτεθραμμένων). Παιδεία désigne prop. « *l'instruction* » (morale), Prov. 1, 2. 7. 4, 13. 5, 12, etc. Sap. 6, 18. 19. Sir. 1, 27. 6, 18. 19, etc. 2 Tim. 3, 16, *les conseils, les directions* pour la conduite (παιδεία πατρός, Prov. 4, 1. 15, 5. 14, 20), et ainsi l'entendent *Chrys.*, *Théod.*, *Jér.*, *Erasme, Calvin, Bengel, Flatt, Rück.*, *Matthies, Harless, DeW.*, *B.-Crus.*, *Meyer*,

Schenkel). D'autres prennent παιδεία dans l'acception plus restreinte de *correction*, *châtiment* (Deut. 11, 2. Prov. 6, 23. 12, 1. 13, 18. 2 Macc. 6, 12. 7, 33. Hb, 12, 5. 7. 8. 15), ce qui paraît plus en rapport avec le contexte, où Paul semble avoir particulièrement en vue la rigueur excessive amenant le παροργίζεσθαι des enfants, d'autant plus que ἐν n'étant pas répété (ἐν παιδείᾳ καὶ ἐν νουθεσίᾳ) rapproche παιδεία de νουθεσία (*Ambros.*, *Luth.*, *Estius*, *Grot.*, *Olsh.*, *Bleek*, *Monod*). Νουθεσία se rapporte aux infractions à la règle; c'est *l'avertissement*, *l'admonition*, *l'admonestation*, *la répréhension*, *la remontrance* (1 Cor. 10, 11. Tite 3, 10) par laquelle — au lieu du laisser-faire, qui n'est qu'une faiblesse coupable (cf. 1 Sam. 3, 13 : οὐκ ἐνουθέτει αὐτοὺς), — on fait sentir à quelqu'un ses torts (νουθετεῖν, R. νοῦς et τιθέναι = ἐν τῷ νῷ τιθέναι) par des paroles (cf. 1 Cor. 4, 14. 2 Thess. 3, 15. νουθετικοὶ λόγοι, Xén. Mém. 1, 2, 21) et même par le châtiment (Judith 8, 3. Sap. 16, 6. Voy. *Kypke* II, p. 339) pour l'amener à se corriger.

Ce qui caractérise cette pédagogie, c'est qu'elle est une παιδεία καὶ νουθεσία κυρίου, « *la correction et la répréhension*, » non pas « pour le Seigneur » (*Luther*), — ni « conformément à la doctrine ou aux enseignements du Seigneur » (*Estius :* christianæ fidei ac doctrinæ consentanea. *Koppe*, *Rosenm.*, *Holzh.*), — ni « approuvée du Seigneur » (*Flatt*, *Meier*); mais « du Seigneur, qui appartient au Seigneur, qui est celle du Seigneur, étant faite dans son esprit et ses principes » : c'est une correction et une répréhension auxquelles l'amour et la grâce président, où la bonté s'allie à la sévérité, pour que la sévérité soit sans excès et la bonté sans faiblesse.

℣ 5. Enfin, Paul s'adresse aux esclaves, qui étaient la propriété des maîtres et qu'il considère comme faisant partie intégrante de la famille. Il s'agit, en effet, ici *des esclaves* proprement dits (δοῦλος, opp. ἐλεύθερος, ℣ 8), non des servi-

teurs libres (*Bengel*, *Stier*, *Bleek*, *Braune*); ce qui n'empêche pas qu'il y ait dans ces recommandations bien des choses dont ces derniers peuvent faire également leur profit. — οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα*, « *Vous esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair* » : κατὰ σάρκα est intimement lié à τοῖς κυρίοις; de là, l'absence d'article (cf. συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα, Rom. 9, 3. Voy. 2, 11). Paul désigne les maîtres par l'expression « maîtres selon la chair » (selon l'ordre charnel, matériel), pour les distinguer du κύριος κατὰ πνεῦμα, de Christ, leur Seigneur. Cette expression, du reste, ne nous paraît cacher aucune pensée accessoire. Elle ne donne point à entendre, par une sorte de consolation, que cette autorité soit temporaire et courte (κατὰ σάρκα ἐστὶν ἡ δεσποτεία, πρόσκαιρος καὶ βραχεῖα : *Chrys.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Braune*), ni que les maîtres ne le sont que par rapport aux corps et dans les choses extérieures, terrestres (*Pél.*, *Calv.*, *Baz.*, *Bullinger*, *Calov*, *Flatt*, *Holzhausen*, *Matthies*, *Meier*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Braune*), — ni qu'ils n'ont pouvoir que sur le corps, non sur l'âme (*Jér.*, *Baumg.* cite Matth. 10, 28); — elle n'est point calculée non plus pour faire sentir à l'esclave qu'il est libre dans le domaine spirituel; il a un maître dans les rapports terrestres (*Harless*).

Maintenant voici comment l'esclave doit obéir : *a*) μετὰ φόβου καὶ τρόμου: « *avec crainte et tremblement.* » Ceci peut se rapporter aux sentiments de l'esclave à l'égard de son maître. Seulement, « cette expression, empruntée aux mœurs établies, aurait un sens nouveau : il s'agirait chez l'esclave chrétien d'une crainte d'amour et de respect » (*Calvin*, *Bèze*, *Grotius :* cum obedientia et metu ipsis displicendi. *Wolf*, *Kop.:* summa cum reverentia. *Rosenm.*, *Flatt*,

* *Lachm.*, *Tisch. 8*, *Rück.* lisent τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, d'après ℵABP, 10 Minn. Clém. Bas. Chrys., etc., contrairement DEFGKL, les Minn. It. Vulg., etc. Correction grammaticale provenant du parallèle Col. 3, 22.

Braune: sollicita reverentia, *Harless*, *Monod*). Cependant, comme Paul touche ce point un peu plus loin (ỷ 7 : *μετ' εὐνοίας δουλεύοντες*), il est plus vraisemblable que ces mots se rapportent à l'obéissance elle-même, et expriment le soin et le scrupule que l'esclave doit y apporter (*Pél.*, *Bulling.*, *Estius:* cum magna sollicitudine. *Holzh.*, *Rück.*, *Matthies*, *Meier*, *Olsh.*, *De Wette*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Hofm.*). Comp. Philip. 2, 12 : « comme vous êtes toujours obéissants, travaillez à votre salut avec crainte et tremblement. » Μετὰ φόβου καὶ τρόμου ne se rapporte pas aux sentiments du chrétien à l'égard du Seigneur, car nous savons que l'esprit qui l'anime, n'est plus un esprit de crainte, mais un esprit filial (Rom. 8, 15): il se rapporte à la crainte de ne pas faire tout ce qu'il doit faire, de négliger telles ou telles choses. 2 Cor. 7, 15. — *b*) *ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν* : Ἁπλότης désigne cette qualité par laquelle un homme suit naïvement et sans arrière-pensée l'impulsion de son cœur, *simplicité*, *candeur*, *sincérité*; de là, « *obéissez... dans la simplicité*, la droiture *de votre cœur* » (cf. 1 Chron. 29, 17. Sap. 1, 1). Paul désire que leur obéissance soit sincère, non de la duplicité, une obéissance hypocrite, dans laquelle les sentiments du cœur sont tout le contraire de ce que l'obéissance laisse paraître. — *c*) ὡς τῷ Χριστῷ, « *comme* (ὡς = tamquam, ni plus ni moins que, non « sicut »: *Vulg.*) *à Christ*, » comme vous obéissez à Christ : ce qui ne veut pas dire que le maître soit pour l'esclave le représentant de Christ (voy. 5, 22).

ỷ 6. C'est une affaire de conscience. Paul le montre en développant sa pensée, d'abord au point de vue négatif : *μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι* : Ἀνθρωπάρεσκος (R. ἄνθρωπος, ἀρέσκειν), *qui plaît* ou *qui cherche à plaire aux hommes* (Ps. 53, 6. Ps. Sal. 4, 8. 10. Cf. Gal. 1, 10). Ὀφθαλμοδουλεία (R. ὀφθαλμός, δουλεία) est une expression forgée par Paul et qui ne se retrouve que dans le parallèle Col. 3, 22. L'ὀφ-

θαλμόδουλος est, dans le *meilleur* sens du mot, l'esclave qui s'acquitte de son devoir parce qu'il sait que le maître a l'œil sur lui, pour lui faire sa cour et se mettre dans ses bonnes grâces, parce que, au fond, il le craint : sa conduite procède d'un principe humain, intéressé. De là, « obéissez à vos maîtres... *non parce qu'ils ont l'œil sur vous, comme si vous ne songiez qu'à plaire aux hommes.* » Dans le sens *fâcheux* du mot, ὀφθαλμόδουλος est l'esclave qui ne s'acquitte de son devoir qu'autant qu'on a l'œil sur lui (Const. App. 4, 12. 2. *Théoph.* : μὴ ὅταν πάρεισιν οἱ δεσπόται καὶ ὁρῶσιν, ἀλλὰ καὶ ἀπόντων αὐτῶν). De là, « obéissez à vos maîtres, ...*non pas* (seulement) *quand ils ont l'œil sur vous, comme si vous ne songiez qu'à plaire aux hommes.* » C'est de cette dernière manière que les commentateurs, en général, entendent ce passage. La première nous paraît préférable, et *Harless*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune* semblent incliner à cet avis. 1° La seconde interprétation nécessite l'introduction d'un « *seulement,* » qui n'est pas dans le texte et qui modifie la pensée. 2° L'observation ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, « comme si vous ne songiez qu'à plaire aux hommes, » qui va fort bien avec la première interprétation, va difficilement avec la seconde. On ne peut guère dire d'un esclave qui ne fait son devoir que lorsque le maître a l'œil sur lui, et qui, dès qu'il a le dos tourné, ne le fait plus, qu' « il cherche à plaire aux hommes. » Il cherche à donner le change, à faire croire à un zèle qu'il n'a pas, et rien de plus. 3° Enfin, le ἀλλὰ ὡς δοῦλοι Χριστοῦ, etc., qui suit, lui est contraire ; parce qu'il oppose, non le devoir accompli quand le maître est là, au devoir non accompli quand le maître est absent et n'a pas l'œil sur lui, mais un principe de conduite plus relevé et de conscience, à un principe humain et intéressé (cf. Col. 3, 22).

Paul passe au point de vue positif : Ἀλλὰ ὡς δοῦλοι[1] Χρισ-

[1] Ainsi lisent *Lachmann*, *Tisch.*, *Meyer*, *De Wette*, *Harless*, d'après

τοῦ, ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς, μετ' εὐνοίας δουλεύοντες, etc. L'opposition n'est pas exprimée par ποιοῦντες τὸ θέλημα... etc. (= « mais en faisant de bon cœur la volonté de Dieu, comme des esclaves de Christ. » *Rück.*), car, dans ce cas, ποιοῦντες τὸ θέλημα... etc., ayant l'accent, aurait dû figurer immédiatement après ἀλλά; mais elle est exprimée par ὡς δοῦλοι Χριστοῦ, et ποιοῦντες τὸ θέλημα... etc., indique la manière dont les esclaves à qui Paul s'adresse doivent se comporter en leur qualité de δοῦλοι Χριστοῦ. De là, « ...non parce qu'ils ont l'œil sur vous, comme si vous ne songiez qu'à plaire aux hommes; *mais comme des esclaves de Christ, faisant de bon cœur la volonté de Dieu, les servant avec bienveillance,* etc. » Il ne faut pas traduire « comme des esclaves de Dieu *qui font* de bon cœur la volonté de Dieu » (*Flatt*, *Schenkel*, *Braune*), parce que ποιοῦντες... δουλεύοντες ne se rapportent pas, comme caractéristique, aux δοῦλοι Χριστοῦ, mais aux δοῦλοι à qui Paul s'adresse. Tandis que les ὀφθαλμόδουλοι n'obéissent que poussés par des considérations humaines et intéressées, parce qu'on a l'œil sur eux et pour se mettre dans les bonnes grâces du maître qu'ils redoutent, les esclaves qui obéissent « comme des esclaves de Christ, » regardent plus loin et plus haut; ils obéissent et de bon cœur, parce qu'en obéissant ils font la volonté de Dieu. C'est là le principe religieux et moral, le vrai principe chrétien. En élevant l'esclave à ce haut point de vue, non seulement Paul le met sur la voie de la véritable obéissance, mais encore il ennoblit son cœur par la pensée qu'en servant les hommes il sert Dieu. Il l'affranchit déjà, spirituellement au moins, de la servitude des hommes, et il relève singulièrement à ses yeux la bassesse de sa condition, en lui donnant, quelque humble et quelque pénible que soit

ℵABD*FGP, 10 Minn. — tandis que Elz. lisent *τοῦ Χρ.* d'après EKL, Minn., etc.

sa vocation, le sentiment noble et fortifiant, qu'en l'accomplissant il est, tout aussi bien que l'homme appelé à la plus haute vocation, un enfant de Dieu qui, à sa manière et dans l'humilité où Dieu l'a placé, sert Dieu, lui aussi, soutenu par la foi et par l'espérance du salut[1].

ἐκ ψυχῆς, *de cœur*, *de bon cœur* = ex animo (Col. 3, 23. Jos. Antt. 17, 6, 3), opp. à difficilement, à regret, à contre-cœur, en maugréant, comme fait celui qui est contraint. On doit le lier, non à ce qui suit (*Syr.*, *Chrys.*, *Jér.*, *Bengel*, *Koppe*, *Stier*, *Harless*, *De W.*, *Hofm.*, *Lachm.*), mais à ποιοῦντες, à qui il est nécessaire (*Calvin*, *Bèze*, *Estius*, *Rosenm.*, *Holzh.*, *Rück.*, *Matthies*, *Meier*, *Olshaus.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*). En effet, l'ὀφθαλμόδουλος, en accomplissant la volonté de son maître, fait aussi la volonté de Dieu, mais il la fait parce qu'on a l'œil sur lui et comme un ἀνθρωπάρεσκος, non ἐκ ψυχῆς. Le ἐκ ψυχῆς répond à ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν, ℣ 5.

℣ 7. μετ' εὐνοίας δουλεύοντες est une considération nouvelle. La précédente (ποιοῦντες τὸ θέλημα τ. θ. ἐκ ψυχῆς) se rapporte au devoir à accomplir, celle-ci aux sentiments à l'égard des maîtres. L'accent porte sur μετ' εὐνοίας : « *les servant avec bienveillance*, » non avec des sentiments malveillants et hostiles (μετὰ δυσνοίας) qui sont ordinaires à l'esclave. Cette εὔνοια par laquelle l'esclave se montre attaché à son maître et dévoué à ses intérêts, était fort prisée des anciens. Xén. Oecon. 12, 5 : Οὐκοῦν εὔνοιαν πρῶτον δεήσει αὐτὸν ἔχειν σοὶ καὶ τοῖς σοῖς, εἰ μέλλοι ἀρκέσειν ἀντὶ σοῦ παρών· ἄνευ γὰρ εὐνοίας τί

[1] Au fait, quand on y réfléchit, la position de l'esclave n'est pas tellement exceptionnelle que l'homme libre n'y participe à quelque degré. Toute vocation met nécessairement l'homme qui l'exerce dans la dépendance des hommes, ce qui est une sorte de servitude, et le chrétien doit s'y conduire par le même principe que Paul trace à l'esclave: Regarder à Dieu, non aux hommes; servir Dieu tout en servant les hommes. C'est le vrai principe, le principe moral le plus élevé et le plus noble.

ὄφελος (voy. *Wettst.* h. l.). — * *ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις*, « *comme servant*, c.-à-d. *comme si vous serviez le Seigneur et non les hommes* » : c'est le point de vue religieux que Paul énonce de nouveau en terminant.

℣ 8. Tout semble dit, et Paul aurait pu s'arrêter là. Toutefois il éprouve le besoin, pour fortifier les esclaves à qui il s'adresse et qui ignorent toute rétribution de leur travail dans ce monde, d'ajouter une considération, dont ils doivent être parfaitement persuadés : c'est qu'après tout, le jour de la rémunération viendra. Celui qui aura travaillé pour Dieu, Dieu reconnaîtra son travail, — qu'on soit esclave ou libre, n'importe. Les conditions s'égalisent devant Dieu, qui ne regarde qu'à une seule chose, au bien qu'on aura fait. — *εἰδότες ὅτι*, « *sachant que* » : c'est la ferme conviction qui doit être au cœur de l'esclave. Le participe continue la dernière phrase (Rom. 6, 9). — ** *ἕκαστος ὃ ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθόν*:

* *ὡς* est omis par *Elz.*, d'après EKL, Minn., etc.; mais il est admis avec raison par les critiques et par les exégètes, d'après ℵABD*FGP, 30 Minn. it. Vulg., etc.

** *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.* 7, *De W.*, *Harless*, *Olshaus.*, *Meyer*, *Schenkel*, *Braune* lisent *ὅτι ὃ ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγ.* — Le texte est extrêmement labouré dans les mss.: *ὅτι ἕκαστος ὃ* [*ἄν*, DEFGP] *ἐὰν ποιήσῃ ἀγαθ.* ADEFGP, 20 Minn. it. Vulg. Bas. Dam., etc. *Lachm.* | *ὅτι ἕκαστος ἐάν τι ποιήσ. ἀγ.* B. *Tisch.* 8 | *ὅτι ἐὰν ποιήσῃ ἕκαστος ἀγ.* ℵ* | *ὅτι ἐάν τι ποιήσῃ ἕκαστος ἀγ.* ℵ** | *ὅτι ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγ.* 46. 115 | *ὅτι ὃ ἐάν τις ἕκαστος ποιήσῃ ἀγ.* 62. 197. ali. | Chrys. texte: *ὅτι ὃ ἐάν τι ἄνθρωπος ποιήσῃ ἀγ.* Comm.: *ὅτι ἐάν τις ἄνθρωπ. ποιήσ. ἀγ.* — En examinant ces différentes leçons, on se demande 1° où *ἕκαστος* doit être placé. D'après ABDEFGP, 20 Minn. it. Vulg., etc., c'est au commencement. Cela est juste, parce qu'il a l'accent, comme cela est indiqué par *εἴτε δοῦλος, εἴτε ἐλεύθερος:* c'est pour ce motif que Paul l'a transposé et jeté en avant. C'est le fait de la transposition qui aura poussé à le placer après la conjonction *ἐάν,* et la place instable qu'il occupe (les uns le mettant avant *ποιήσῃ,* les autres après) justifie cette opinion. 2° *τι* doit appartenir au texte primitif, car il figure dans presque toutes les variantes, et sa place est après *ἐάν*. 3° *ὃ* est embarrassant : il a été vraisemblablement supprimé, comme n'étant point indispensable au sens. On n'aurait pas eu l'idée de l'introduire s'il n'eût pas

Ἕκαστος a été jeté en avant et transposé pour l'accentuer : « *chacun*, » tout homme, quel qu'il soit. L'accentuation indique que l'esclave n'est point excepté, il est ici sur le même pied que le maître. — ὃ ἐάν τι est une tmèse = ὅτι ἐάν (cf. Plat. Legg. 9, p. 864, E : ἣν ἄν τινα καταβλάψῃ. Lysias, p. 160 : ὅς ἄν τις ὑμᾶς εὖ ποιῇ). Ἐάν provient de l'indéterminé ὃ et indique la possibilité (Rom. 10, 13. 16, 2. Matth. 21, 22. 12, 32, etc. *Winer*, Gr. p. 288). De là, « *ce que chacun aura fait*, c.-à-d. *pourra avoir fait de bien*. » — τοῦτο κομίσεται * παρὰ ** κυρίου, « *il le* (τοῦτο = « ce qu'il aura fait de bien ») *recevra*, sous forme de rétribution (τοῦτο pour τὸν μισθὸν τούτου), *du Seigneur* » (παρά, gén., *de la part de*, venant de) Jésus-Christ, lors du jugement. Κομίζεσθαι (moyen) signifie « *recevoir*, *recueillir* » = recipere (*Vulg*.) et se dit particulièrement de la rétribution méritée, 2 Cor. 5, 10. Col. 3, 25. 2 Macc. 8, 33 : τὸν ἄξιον τῆς δυσσεβείας μισθὸν. Platt. Legg. 4, p. 718, A: τὴν ἀξίαν παρὰ θεῶν, — ou promise, Hb. 10, 36. — Et Paul ajoute, pour mettre sa pensée en pleine lumière, εἴτε δοῦλος, εἴτε ἐλεύθερος : *soit esclave, soit libre*. Cette réflexion finale, qui commence par δοῦλος, montre bien qu'il a mis l'accent sur ἕκαστος en lui donnant la valeur que nous avons indiquée plus haut. Telle est la ferme espérance que l'esclave chrétien doit serrer précieusement dans son cœur : « Son travail ne sera pas vain dans le Seigneur »

été primitif. Ce qui explique le désordre dans lequel se trouvent ὃ et τι, et la suppression tantôt de l'un, tantôt de l'autre, c'est qu'il y a une tmèse. En conséquence, nous croyons que la vraie leçon c'est ὅτι ἕκαστος ὃ ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθόν. *Griesb*. la recommande après le T. R. Elle a l'avantage d'expliquer toutes les autres leçons.

* La forme κομίσεται a été admise par *Lachm*., *Tisch*., *Rück*., *Meyer*, *Schenkel*, d'après ℵ*ABD*FG (cf. 2 Cor. 5, 10), — tandis que *Elz*., *Griesb*. retiennent la forme courante κομιεῖται, d'après FKL, les Minn. L'inverse a lieu Col. 3, 25.

** Ainsi *Griesb*., *Lachm*., *Tisch*., etc. (ℵABDEFGP, 10 Minn., etc.), — tandis que *Elz*. lisent τοῦ κυρ., d'après KL, les Minn., etc.

(1 Cor. 15, 58), car il porte au dedans de lui la promesse de la Vie éternelle. Cette pensée est une source continuelle de joie et de force.

ỳ 9. Paul passe aux maîtres et lie étroitement par καὶ ce qu'il vient de dire à la recommandation qu'il va leur faire (voy. ỳ 4) : καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, « *et vous, maîtres, agissez de même envers eux, laissant là la menace.* » L'expression générale τὰ αὐτὰ ποιεῖτε se détermine et se précise par le détail ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν; en face de l'esclave s'acquittant de son devoir en toute conscience, de bon cœur et avec bienveillance pour ses maîtres, « agir de même, » pour le maître, c'est commander (κυριεύειν) avec bienveillance à l'esclave en s'interdisant spécialement la menace. Ἀνιέναι signifie *relâcher, se relâcher de* (Sap. 16, 24. Act. 27, 40), et ainsi l'entendent *Vulg.:* remittentes. *Érasme:* minus feroces minusque minabundi. *Estius :* remittentes pœnas quas comminati estis. *Wolf, Rosenm.* — Mais il signifie aussi *lâcher* tout à fait, *laisser aller* (Thuc. 3, 10, 4 : ἔχθραν ἀνιέντας. Plut. Alex. 70 : τὴν ὀργήν), ce qui répond mieux à τὰ αὐτὰ ποιεῖτε. Paul dit « *la* menace, » c.-à-d. cette menace que les maîtres ont si souvent à la bouche pour se faire obéir. — εἰδότες ὅτι, *sachant que* (ỳ 8), introduit une considération que le maître chrétien doit avoir toujours présente à l'esprit, c'est sa propre responsabilité devant Dieu. — καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν* ὁ κύριός ἐστιν

* Le texte est assez labouré. On trouve *καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν,* ℵ*ABD*P, quelques Minn. it. (f.) vulg. goth. cop. arm. Clém. Euthal. Dam. Jér. Aug. Pél. | *καὶ ὑμῶν καὶ αὐτῶν,* L, quelques Minn. Syr. Petr. Al. Cypr. Ambros. | *καὶ αὐτῶν ὑμῶν,* EFG, it. (g.) | *καὶ ὑμῶν αὐτῶν,* K, Minn. it. (d. e.) Syr. éth. Bas. Chrys. Theod. Dam. — La première de ces leçons est sans doute la véritable (de même *Lachm., Tisch., Beng., Rück., De W., Meyer, Holzh., Harless, Olsh.*). Non seulement elle est la plus autorisée, mais encore l'adjonction *καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ,* semble indiquer que l'apôtre, dans sa pensée, s'est représenté l'esclave et le maître comparaissant tous deux devant le Seigneur :

ἐν οὐρανοῖς, « *leur maître et le vôtre* — tous deux ont également un maître — *est dans les cieux,* » le Christ, élevé à la droite de Dieu, devant le tribunal duquel tous deux devront comparaître (Rom. 14, 10. T. R. 2 Cor. 5, 10).— καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ, «*et il n'y a pas acception des personnes auprès de lui.* » Cette parole doit sonner comme comminatoire à l'oreille des maîtres : c'est un garde à vous ! προσωποληψία a l'accent. Πρόσωπον λαμβάνειν (hébraïque = פָּנִים נשׂא), prop. accueillir la face, la personne de quelqu'un, c.-à-d. recevoir quelqu'un favorablement, *l'accueillir* (Mal. 1, 8. 9. Gen. 32, 20); se disait des rois et des juges accueillant les visites et les cadeaux des requérants. Puis, en mauvaise part, se montrer partial, *faire acception des personnes* (recevoir l'une plus favorablement que l'autre, pour des motifs illégitimes); se dit plus particulièrement des juges (Lév. 19, 15. Mal. 2, 9, etc.). De là, προσωποληπτῶ, Jaq. 2, 9 ; προσωπολήπτης, Act. 10, 34, et προσωποληψία, Rom. 2, 11. Col. 3, 25. Jacq. 2, 1.

℣ 10. Après des exhortations générales sur la vie morale du chrétien (4, 17— 5, 20) et d'autres spéciales relatives aux différents membres de la famille (5, 21—6, 9), Paul revient à ses lecteurs en général et termine son exhortation en leur indiquant quelles sont les armes du chrétien dans cette vie de combat avec le mal.

Τὸ λοιπὸν *, ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ: Τὸ λοιπὸν, « *au reste, du*

ce qui est en faveur de cette leçon. Les dérangements du texte semblent provenir de ce qu'on s'est achoppé à cette mention des esclaves faite ici, et en tête [témoin la correction καὶ ὑμῶν καὶ αὐτῶν] quand Paul s'adresse aux maîtres seuls (de là καὶ αὐτῶν ὑμῶν et καὶ ὑμῶν αὐτῶν pour accentuer ὑμῶν: *Elz.*, *Wettst.*, *Matthaei*, *Knapp*, *Vater*, *Scholz*, *Kop.*, *Wolf*, *Meier*, *Matthies*, *Reiche*, Comm. crit., p. 190). On s'y est heurté d'autant plus que cette forme a l'air d'affaiblir la pensée, et l'on y a été entraîné par le parallèle Col. 4, 1 : ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ.

* Ainsi lisent *Elz.*, *Beng.*, *Griesb.*, *Tisch.* 7, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*,

reste, » = quod reliquum est, est une formule pour passer à une considération finale (Phil. 3, 1. 4, 8. 2 Thess. 3, 1. λοιπὸν, 2 Cor. 13, 11. 1 Thess. 4, 1). — Ἐνδυναμοῦν, *fortifier, donner des forces*, Jug. 6, 34. Phil. 4, 13. 1 Tim. 1, 12. Ἐνδυναμοῦσθαι, *être fortifié, rendu fort*; d'où *devenir fort, se fortifier, prendre des forces*, 2 Tim. 2, 1 : ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι, « fortifie-toi, grandis dans la grâce ; » Act. 9, 22. De là, ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ, « *fortifiez-vous* — non *par* (*Estius*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*), mais *dans le Seigneur* » : c'est dans le Seigneur que le chrétien doit chercher sa force (Phil. 4, 13. 2 Thess. 3, 3. 1 Tim. 1, 12. 2 Tim. 4, 7), par la communion avec lui ; Christ, qui l'a régénéré, est la source permanente de toute perfection (voy. Col. 1, 28. 2, 6. 7. 2, 9—3, 8. Phil. 1, 6). C'est le grand principe, et pour faire sentir quelle force on y peut puiser, il ajoute d'une manière plus précise : καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ (voy. 1, 19), *et dans* (non « *par,* » *Koppe*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meyer*) *la puissance de sa force*, c.-à-d. dans sa force toute puissante (2 Cor. 12, 9). Suit ce que le chrétien doit faire dans ce but.

De W., *Meyer*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*, *Monod* (DEFGKLP, Minn. Chrys. Théod. Théoph. Ecum.) — tandis que *Lachm.*, *Tisch. 8*, *Rück.* préfèrent τοῦ λοιποῦ ℵ*AB, 3 Minn. Euth. Dam.). *Τοῦ λοιποῦ, à l'avenir, désormais* (Gal. 6, 17. Xén. Cyr. 4, 4, 10. Oecon. 10, 9) ne donne aucun sens acceptable, en sorte qu'on ne peut l'envisager que comme une erreur de copiste qui s'est reproduite dans les instruments alexandrins. — Ἀδελφοί μου, ajouté par *Elz.*, *Griesb.*, est omis par *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.*, *Harless*, *Olsh.*, *De W.*, *Meyer*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*, *Monod* (ℵ*BDE, 17. it. (d. e.) arm. éth. Dam. Lucif. Jér.). Avec raison, car dans les autres instruments, il y a des variations qui le rendent suspect [ἀδελφ. μου, KLP, Minn. Syr. copt. goth. Chrys. Théoph. — ἀδελφοί FG, 3 Minn. it. (f. g.) vulg. Euthal. Théod. Ambros. A le place après ἐνδυναμοῦσθε]. Il est vraisemblable qu'il provient des passages où figure τὸ λοιπὸν (Phil. 3, 1. 4, 8. 2 Thess. 3, 1) ou λοιπόν (2 Cor. 13, 11. 1 Thess. 4, 1) et qui se trouvent suivis de ἀδελφοί ou ἀδελφοί μου. Cette addition indiquerait que τὸ λοιπὸν est bien la véritable leçon. Du reste ce mot ne se rencontre pas dans l'ép. aux Éphésiens, vraisemblablement à cause de son caractère d'épître circulaire.

ỳ 11. Paul représente le chrétien sous la figure d'un guerrier qui livre bataille aux puissances ténébreuses de ce monde, ennemies de son salut. Il affectionne ces images militaires (Rom. 13, 12. 1 Cor. 9, 7. 2 Cor. 10, 4. 1 Thess. 5, 8. 1 Tim. 1, 18. 6, 12. 2 Tim. 2, 3. 4. 4, 7), qui se rencontrent déjà dans l'A. T. (Ésaïe 59, 17. Cf. Sap. 5, 17 sqq.). Cette image répond à sa propre expérience ; il est lui-même ce guerrier armé de pied en cap qui lutte et combat.

Ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ : Paul ne dit pas simplement : « Revêtez-vous des *armes* de Dieu, » mais de « *toutes les armes*, » de l'ensemble des armes, *l'armure* (πανοπλία, Job. 39, 20. 2 Sam. 2, 21. Judith, 14, 3. 2 Macc. 3, 25. Sap. 5, 18. Luc 11, 22). L'idée qui est accentuée ici est celle de totalité (cont. *Harless*), non celle de « gravis armatura, quæ levi opponi solet » (*Rosenm.*) : πανοπλίαν a l'accent, non τοῦ θεοῦ ; autrement il aurait fallu dire au moins τὴν τοῦ θεοῦ πανοπλίαν ; et Paul n'oppose pas « les armes de Dieu à d'autres armes qui ne seraient pas de Dieu, » mais il réclame la totalité des armes (πανοπλίαν) en vue des ennemis nombreux et redoutables qu'il faut combattre : le combat est rude, *toutes* les armes sont nécessaires. Il s'attache même à les énumérer presque toutes, le ceinturon, la cuirasse, la chaussure, le bouclier, le casque et l'épée. [Que, dans sa description, il se représente l'armure du soldat romain, telle qu'il l'avait journellement sous les yeux, ou du soldat juif, c'est chose fort indifférente ; d'autant plus que ces armures sont à peu de chose près les mêmes.] Le gén. τοῦ θεοῦ est, non un *gén. subjectif* = l'armure qui appartient à Dieu et qu'il porte lui-même pour combattre ses ennemis (cf. Ésaïe 59, 17), mais, selon l'opinion des commentateurs, un *gen. auctoris*, « l'armure que Dieu donne. » *Monod* cherche une combinaison qui réunisse les deux points de vue ; mais le gén. ne saurait avoir les deux significations à la fois.

πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου,

« *pour pouvoir tenir contre les artifices, les manœuvres du diable,* » le chef des mauvais esprits (ỷ 12). Ἱστάναι πρὸς est une expression empruntée au langage militaire, *tenir, tenir ferme contre, résister à* (= ἀντιστῆναι, ỷ 13. Jaq. 4, 7), opp. à prendre la fuite. Xén. Anab. 1, 10, 1 : καὶ οἱ μὲν... οὐκέτι ἵστανται, ἀλλὰ φεύγουσι. Hist. Gr. 5, 3, 6 : οὐδεὶς ἔτι ἵστατο ἀλλὰ πάντες ἔφευγον. Thuc. 5, 104 : ὅσιοι πρὸς οὐ δικαίους ἱστάμεθα (voy. *Kypke*, h. l.). — Τὰς μεθοδείας. Voy. 4, 14. L'attaque vient de l'ennemi, d'un ennemi puissant et rusé, du diable et de ses cohortes : il s'agit de résister et de tenir ferme.

ỷ 12. Ὅτι, « *attendu que, parce que* » : c'est le motif appuyant la nécessité, non pas seulement d'être armés, mais d'être *bien* armés (πανοπλία), de manière à n'être vulnérables d'aucun côté. — οὐκ ἔστιν ἡμῖν * ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς... Πάλη, prop. *la lutte*, le combat corps à corps dans lequel l'un des athlètes doit terrasser l'autre (Hom. Il, XXIII, 635. 700. Xén. Anab. 4, 8, 27. Plat. Legg. 7, p. 795, D). Il s'agit donc ici de la lutte du chrétien avec le monde, non avec lui-même. Paul, qui se sert ordinairement des mots ἀγών, ἀγωνίζεσθαι (Phil. 1, 30. Col. 1, 29. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7), a certainement choisi intentionnellement ce mot, qui ne se retrouve pas ailleurs dans le N. T., pour indiquer qu'il s'agit d'un combat à outrance : lequel terrassera l'autre (voy. κατεργασάμενοι, ỷ 13). L'article (ἡ πάλη) montre qu'il s'agit d'un combat déterminé et connu, c'est celui que le chrétien est appelé à soutenir

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.*, *Harless, Meyer, De W.*, *Schenkel, Bleek, Braune* (ℵAEKLP, Minn. vulg. copt. Syr. arm. et la plupart des Pères grecs et latins) — tandis que *Lachm.*, *Rück.*, *Olsh.* préfèrent ὑμῖν (BD*FG, 4 Minn. it. (d. e. f. g), goth. Sr. Syr. étiop. Lucif. Ambros.). Correction provenant de ce que Paul parle à la seconde personne (ἐνδύσασθε). Si ὑμῖν eût été primitif, on n'aurait pas eu l'idée de lui substituer ἡμῖν; tout au moins il n'aurait pas paru à la fois dans des documents alexandrins, occidentaux et byzantins.

dans ce monde contre les ennemis de son salut, pour la vérité et la sainteté évangéliques : ce combat est sa tâche, « *le bon combat de la foi* » (1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7).

πρὸς αἷμα καὶ σάρκα; *αἷμα καὶ σάρξ* (Hb. 2, 14) ou *σὰρξ καὶ αἷμα* (Matth. 16, 17. 1 Cor. 15, 50. Gal. 1, 16) est une expression dont il faut déterminer le sens et la valeur exacte. Nous la trouvons d'abord employée au propre, Heb. 2, 14 : « Puis donc que ces « *enfants* » ont tous en partage « *le sang et la chair*, » lui [Jésus] aussi y a participé également. » Le sang et la chair sont considérés comme les éléments constituant l'humanité, ce qui est humain, saisi par son côté matériel. Les parents donnent leur sang à leurs enfants. 1 Cor. 15, 50 : « ce que j'affirme, c'est que *la chair et le sang* (au lieu de dire « le corps, » Paul met « la chair et le sang, » pour accentuer sa corruptibilité, sa mortalité) ne peuvent hériter du royaume de Dieu, et que la corruption n'hérite pas de l'incorruptibilité. » Sir. 14, 17 : « Toute chair (= tout homme) vieillit comme un habit : c'est la loi éternelle. Comme une feuille développée sur un arbre vigoureux tombe et fait place à une feuille nouvelle, de même aussi une génération *de chair et de sang:* l'une meurt, l'autre naît. » L'auteur dit « une génération de chair et de sang, » pour une génération humaine, afin d'accentuer sa mortalité, sa passagèreté. De là, cette expression « la chair et le sang » s'emploie pour dire l'homme, l'homme mortel, comme cela ressort de l'opposition : Gal. 1, 16 : « Quand Dieu daigna me révéler son Fils, afin que je l'annonçasse parmi les Gentils, sur le champ, sans consulter « *ni la chair ni le sang*, » c.-à-d. aucun homme, aucun mortel ici-bas (par opposition à Dieu qui lui a parlé), sans même aller à Jérusalem vers ceux qui étaient apôtres avant moi, je me rendis en Arabie. » — Paul, après que Dieu lui eut parlé, ne consulta nul homme absolument, pas « âme vivante, » pas même les apôtres. Matth. 16, 17 : « ce n'est pas

« *la chair et le sang*, » c.-à-d. nul homme, nul mortel ici-bas (par opposition à Dieu), qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. » C'est Dieu qui le lui a mis au cœur. De même dans notre passage : parce que c'est, non contre « *le sang et la chair* » que nous avons à lutter, mais contre les principautés, contre les autorités, etc. L'opposition montre bien qu'il oppose les êtres qui ont sang et chair, les hommes mortels à des êtres supérieurs, des esprits invisibles. Ainsi l'entendent la plupart des commentateurs.

Mais, dit-on, n'avons-nous pas à combattre contre les hommes? Cette objection nous conduit à rechercher la valeur exacte de l'expression οὐκ-ἀλλὰ, car c'est sous l'influence de cette pensée que l'on traduit souvent (*Cajet.*, *Thom.*, *Grot.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Stier*) « non *seulement* contre la chair et le sang, mais *encore* contre les principautés, etc. » (= οὐ μόνον-ἀλλὰ καὶ) ou « non pas *seulement* contre la chair et le sang, mais contre... » (οὐ μόνον — ἀλλὰ). Ce serait encore possible si Paul avait dit : οὐκ — ἀλλὰ καὶ (Phil. 2, 4); mais cela ne se peut pas avec l'expression οὐκ — ἀλλὰ qui se doit traduire « *non* contre la chair et le sang, mais *contre...* » Toutefois, il n'en faut pas conclure que le chrétien n'a pas réellement à lutter contre la chair et le sang, c.-à-d. contre les hommes; cette forme absolue (οὐκ) donnée à la négation est ici, non une forme purement logique, mais une forme ayant une valeur esthétique, que Paul a préférée pour porter plus fortement l'attention sur le second point; de telle sorte que le premier s'efface, pour ainsi dire, à cause de l'importance donnée au second (*Jér.*: pugna cum adversariis potestatibus, adeo gravis est et periculosa, ut ea quæ contra carnem et sanguinem suscipitur, facilis ac nullius momenti videatur). Ainsi Act. 5, 4 : οὐκ ἐψεύσω τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ θεῷ. Ananias a bien réellement menti aux hommes, mais Pierre passe pour ainsi dire là-dessus, afin de porter toute l'attention sur le second point :

« Tu as menti à Dieu, » et faire d'autant mieux ressortir la gravité de la faute. De même Matth. 10, 20. Marc 9, 37. Jean 12, 44, etc. Voy. *Winer*, Gr. p. 461-464. D'autres pensent que Paul s'exprime ainsi, parce que le chrétien peut avoir à lutter contre les hommes, mais que Paul les envisage comme des *instruments* dont le diable se sert, de sorte que ce n'est pas proprement contre les hommes que le vrai combat se livre, mais contre le démon qui agit par eux (*Aug.* de verbo Dom. 8 : non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, i. e. adversus homines quos videtis sævire in nos. Vasa sunt, alius utitur; organa sunt, alius tangit. Immisit se diabolus in cor Judæ, ut traderet Dominum[1]. *Calv.*, *Estius*, *Bengel :* pone homines, qui nos infestant, latent spiritus. *Harless*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Monod*). Cette explication n'est point conforme au sens de l'expression *οὐκ-ἀλλά*, par laquelle Paul passe sur la lutte avec les hommes, pour prémunir le chrétien contre un ennemi bien autrement redoutable, le diable et tous les malins esprits.

ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου *, *πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς*

[1] Ce point de vue ne tend rien moins qu'à faire de l'homme un instrument passif et irresponsable. Si l'explication d'Augustin à l'endroit de Judas était juste, il faudrait admettre que le Seigneur s'est singulièrement mépris « en ne remontant pas à l'origine et à l'essence de la tentation, » et en considérant dès l'origine Judas lui-même comme traître et responsable: « L'un de vous me trahira. » — « C'est ainsi que tu trahis le Fils de l'homme par un baiser. » — « Malheur à l'homme par qui le Fils de l'homme est livré. » Judas lui-même s'y serait trompé quand il a fait justice en se pendant. Il faut à ce trait, « immisit se diabolus in cor Judæ ut traderet Dominum, « une autre explication que celle d'Augustin.

* Ainsi lisent *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Scholz*, *Reiche*, comm. crit., p. 192. *Matthies*, *Harless*, *Olsh.*, *Meyer*, *De W.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*, *Monod* (ℵ*ABD*FG, 17. 80. it. (d. c. f. g.) vulg. goth. Syr. cip. arm. éth. Clem. Or. Bas. Cyr.) — tandis que *Elz. Matthaei*, *Beng.*, *Wolf*, *Rückert*, *B.-Crusius* préfèrent *τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου,* d'après EKLP, Minn. Syr. Did. Macar. Chrys. Euthal. Théod. Dam.: Glose.

ἐπουρανίοις; Πρὸς, répété sans *καὶ*, est une manière oratoire d'accentuer l'accumulation (Démosth. 842 : *πρὸς παίδων, πρὸς γυναικῶν, πρὸς τῶν ὄντων ὑμῖν ἀγαθῶν*. Voy. *Winer*, Gr. p. 392). — *αἱ ἀρχαί*, prop. *les magistratures* (= magistratus); puis (abstrait pour concret) ceux qui sont à la tête, qui commandent et gouvernent (= *οἱ ἄρχοντες*. *Vulg.*: principes), *les magistrats, les commandants, les chefs*. — *ἡ ἐξουσία*, prop. *l'autorité, le pouvoir* = potestas, et *αἱ ἐξουσίαι* désignent (abst. pour conc.) ceux qui sont revêtus du pouvoir, *les autorités*, c.-à-d. les pouvoirs constitués (*Vulg.*: potestates). Ces deux noms sont synonymes et ordinairement unis pour désigner, tantôt les puissances célestes (Éph. 1, 21. 3, 10. Col. 1, 16. 2, 10), tantôt, comme ici et 1 Cor. 15, 24. Col. 2, 15, les puissances du mal.

« Ces noms (*ἀρχαί, ἐξουσίαι*) sont-ils donnés aux démons pour « exprimer l'autorité qu'ils exercent contre les hommes, « leur puissance supérieure, ou bien l'autorité que certains « d'entre eux exercent sur les autres? » *Monod*, qui se pose cette question, adopte la première alternative; « elle lui paraît indiquée par ce qui suit, « dominateurs de ces ténèbres, » où il s'agit évidemment de l'empire que les esprits malins exercent sur notre monde. » Mais, dans ce cas, ce serait la répétition pour la troisième fois de la même idée. *Monod* remarque que « si saint Paul avait voulu nommer à « part ceux d'entre les démons qui sont plus considérables « que les autres, il semble qu'il aurait distingué nettement « d'avec eux les démons d'un ordre inférieur. Si ce sont ici « les chefs, où est l'armée? » — Elle est comprise dans l'expression finale *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, qui clôt l'énumération en comprenant tout, les chefs et l'armée. Les expressions *ἀρχαὶ* et *ἐξουσίαι*, sont employées d'une manière toute semblable en parlant des anges (Éph. 1, 21. 3, 10. Col. 1, 16. 2, 10) et sans faire allusion à leur puissance supérieure à celle des hommes, — de sorte

qu'il semble devoir en être de même pour les puissances du mal : elles doivent indiquer qu'il y a parmi les démons, comme parmi les anges, des degrés divers de pouvoir, un ordre hiérarchique. Le royaume du mal lui-même ne peut subsister qu'avec des conditions d'ordre qui préviennent l'anarchie (Matth. 12, 25. 26).

οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου; Κοσμοκράτωρ (R. κόσμος, κρατεῖν) ne se retrouve pas ailleurs dans la Bible; néanmoins le sens en est clair; il signifie « *maître du monde, dominateur du monde*[1]. » Σκότος, prop. « *les ténèbres*, » est déterminé par τοῦτο. Qu'est-ce que τὸ σκότος τοῦτο? — « Ces ténèbres-ci, » ce sont les ténèbres τοῦ κόσμου τούτου, comme l'indique l'expression κοσμοκράτωρ, et comme le dit fort justement la glose τοῦ αἰῶνος τούτου, « les ténèbres de ce monde, » c.-à-d. qui règnent dans ce monde, dans lesquelles ce monde est plongé. Ces *ténèbres* désignent figurément l'idolâtrie, autrement dit l'erreur et l'immoralité dans lesquelles ce monde est plongé, par opposition à la *lumière* (φῶς), laquelle désigne figurément la vérité et la sainteté, qui sont le propre de l'évangile de Christ (2 Cor. 4, 4 : la lumière du glorieux évangile de Christ. Eph. 5, 9 : les fruits de la lumière consistent en toute sorte de bonté, de justice et de vérité), partant des chrétiens. Passer du paganisme à l'évangile, c'est passer des ténèbres à la lumière. Paul dit que « Dieu arrache le chrétien à la puissance des ténèbres » (ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους) pour le transporter dans le royaume de son Fils [lequel est ainsi le royaume de la lumière], où il partage le sort des saints, « qui sont dans la lumière » (Col. 1,

[1] Les Rabbins ont aussi admis ce mot קוזמוקרטור, et l'ont appliqué, soit à des princes de la terre, soit à des démons comme l'ange de de la mort et le diable. Voy. *Wettst.* h. l. Comparez le Testamentum Salomonis (Fabric. Cod. pseudepigraph. V. T., p. 1047) où sept démons disent à Salomon : *Ἡμεῖς ἐσμεν τὰ λεγόμενα στοιχεῖα, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου.*

12. 13). « Ils étaient autrefois, quand ils grouillaient dans l'immoralité païenne, *ténèbres*, à présent, qu'ils sont chrétiens, ils sont *lumière* dans le Seigneur » (Éph. 5, 7), des *enfants de lumière* (5, 8), des *fils de lumière*, non plus des *fils de ténèbres* (1 Thess. 5, 5). — Ce royaume des ténèbres, où règne l'idolâtrie, c.-à-d. l'erreur et l'immoralité, est le royaume de Satan, en tant qu'il en est le *chef* (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, Jean 12, 31. 14, 30. 16, 11) et le *dieu* (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, 2 Cor. 4, 4. τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, Act. 26, 18); en sorte que les κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου, *les maîtres de ces ténèbres-ci*, ce sont tous ces mauvais anges (ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι), ces puissances du mal dont l'empire s'étend sur toute l'humanité pour y faire régner les ténèbres, c.-à-d. l'idolâtrie, l'erreur et l'immoralité. Ils n'y ont que trop bien réussi ; le monde leur est soumis, ils sont κοσμοκράτορες.

τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας : au lieu de πνεύματα, Paul dit τὰ πνευματικά. L'adj. neutre avec l'article, soit au singulier, soit au pluriel, indique un collectif et désigne l'ensemble des êtres catégorisés par leur qualité commune ; ainsi τὸ πολιτικὸν (scil. τάγμα), l'ensemble, le corps des bourgeois, la bourgeoisie (Hérod. 7, 103); τὸ ἱππικόν, la troupe des cavaliers, la cavalerie (Ap. 9, 16); τὰ λῃστρικά, la troupe, la bande des brigands (Polyæn. 5, 14. 141). Voy. *Bernhardy*, Synt., p. 326. *Winer*, Gr. p. 224. De là, τὰ πνευματικά, « *la troupe, la bande des esprits* » (*Estius*, *Grot.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Harless*, *Meyer*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Monod*). Paul la caractérise en ajoutant τῆς πονηρίας, qui est un gén. de qualité (gen. qualitatis, Rom. 1, 4 : πν. ἁγιωσύνης. 1, 26: πάθη ἀτιμίας. 8, 15 : πν. δουλείας. Luc 16, 8 : ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας. 18, 6 : ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας, etc.). Cette forme de gén. remplaçant l'adj. indique que c'est là un caractère essentiel et distinctif des πνευματικὰ dont il est question. *La méchanceté*, la perversité (πονηρία) les caractérise, ils sont essentiel-

lement mauvais, pervers (voy. *Viger*, ed. Hermann, p. 887, 891. *Kühner*, Gr. II, p. 168. *Oltram.*, Comm. Rom. 1, 4). De là, « *la troupe des malins esprits*, ou *des esprits du mal.* »

Cette expression nouvelle n'est qu'une autre manière de désigner ces mêmes mauvais anges que Paul vient d'appeler ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου, de sorte que cette accumulation ne se présente pas comme une accumulation d'êtres tous différents les uns des autres, mais plutôt comme une accumulation de noms, qui nous présentent ces démons sous des points de vue divers, mais redoutables. Il les a d'abord désignés par des noms (ἀρχαί, ἐξουσίαι) qui indiquent leurs classes, — du moins si nous en jugeons par l'analogie avec les anges, — rappelant ainsi tout à la fois leur subordination entre eux et leur puissance; puis, afin de mieux mettre en relief cette puissance redoutable aux hommes, il les présente comme les dominateurs et les maîtres actuels de ce monde plongé dans les ténèbres du paganisme, c.-à-d. de l'erreur et de l'immoralité (κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου); enfin il dénonce leur nature spirituelle, essentiellement mauvaise et perverse : « *c'est une troupe de malins esprits*, » de démons.

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις : *Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.* (ἐν = διά), *Cajetan*, etc., *Wolf*, *Morus*, *Rosenm.*, *Flatt*, *B.-Crus.* relient ἐν τοῖς ἐπουρανίοις à πάλη = « *nous avons à lutter* (non contre la chair et le sang) *pour les biens célestes.* » La place de ces mots à la fin de la phrase n'est point, quoiqu'on en dise, une objection à cette traduction, car ce serait simplement une manière d'accentuer ces mots (*Meyer*. Voy. *Kühner*, Gr. II, p. 625). Ce qui s'y oppose, c'est 1° la préposition ἐν. On ne peut pas dire πάλη ἐν pour ὑπέρ, περὶ ou διά, et c'est vainement qu'on cite Matth. 6, 7. Jean 16, 30. Act. 7, 29. 2 Cor. 9, 4. — 2° Τὰ ἐπουράνια pourrait signifier « les choses célestes, » c.-à-d. les biens célestes ; cependant il

n'est point usité dans ce sens (voy. Éph. 1, 2), et dans toute notre épître ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (1, 3. 20. 2, 6. 3, 10) a un sens local.

Rück., *Matthies* pensent qu'il désigne le lieu de la lutte, et traduisent « *nous avons à lutter* (non contre, etc.) *dans les régions célestes*, » pour dire (*Matthies*) « dans le royaume céleste, c.-à-d. dans le royaume des cieux fondé par Christ, dans lequel les chrétiens continuent à combattre contre les ennemis de Dieu » : mais ἡ βασιλεία ἡ ἐπουράνιος (2 Tim. 4, 18), c'est le royaume exalté dans le ciel, où la lutte a cessé, — ou (*Rückert*) « *dans les airs*, » pour relever la difficulté de la lutte, en indiquant « qu'elle n'a pas lieu sur un terrain égal et ferme, partant que c'est une lutte inégale, *mars iniquus* » : cela ne saurait être, car c'est bien sur la terre que le chrétien lutte et combat.

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις se relie à τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας et indique le lieu où ces êtres résident. C'est l'avis de la plupart des commentateurs. On objecte, il est vrai, le manque d'article (τὰ ἐν τ. ἐπουρ.), article que *Rück.* prétend être indispensable. Paul l'a supprimé, parce qu'il relie intimement ces πνευματικὰ au lieu qu'ils habitent, pour mieux déterminer les πνευματικὰ dont il parle (comp. 1, 3 : ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. 3, 10 : ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. 1 Tim. 6, 17 : τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι. Voy. 1, 3). — Τὰ ἐπουράνια (voy. 1, 3) désigne « *les espaces du ciel, les régions célestes*, » et se dit des cieux, qui sont la demeure de Dieu (1, 3), des anges (3, 10), de Jésus (1, 20) et des saints glorifiés (2, 6): en un mot, la patrie de tout ce qui est divin. S'il en est ainsi, « *la troupe des esprits du mal* » ne saurait y trouver place, à moins qu'on ne s'imagine qu'ils y sont prisonniers (*Bengel :* Etiam hostes, sed captivi in regia esse, eamque ornare possunt. 2 Pier. 2, 4): dans ce cas, il ne faut plus parler de lutte — ou qu'on ne voie dans ce ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, comme *Schen-*

kel, « une *ironie* à l'adresse de ces esprits malins qui osent se vanter d'habiter au ciel » : ce qui nous paraît inadmissible. La difficulté que nous signalons est telle que *Photius* (Quæst. Amphiloch. 94) parlait déjà de gens (*τινές*) qui changeaient ἐπουρανίοις en ὑπουρανίοις, conjecture qui sourit à *Érasme*, Annott., et à *Bèze*[1], — que *Semler* traduit « qui étaient *auparavant* dans les cieux, » et *Storr*, qui in cœlo *fuere*, — et que *Olshausen* pense que *τὰ ἐπουράνια* désigne « le monde spirituel opp. au monde matériel » : toutes explications qui sont purement arbitraires. Comment donc faut-il entendre ἐν τοῖς ἐπουρανίοις dans notre passage? — Les Hébreux donnaient, d'une manière générale, le nom de *ciel* (οὐρανὸς, οὐρανοί) à l'espace infini qui est au-dessus de la terre; c'est ainsi qu'on disait « le ciel et la terre » pour dire l'univers (Gen. 1, 1. 14, 19, etc., etc. Cf. *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, Éph. 1, 10. Col. 1, 20). Dans cet espace infini, on distinguait différentes zones superposées, qu'on désignait aussi, chacune, par le nom de ciel (Éph. 4, 10 : *ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*. Hb. 4, 14 : *διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς*). Il y avait *le ciel sidéral* (cœlum sidereum) qui resplendissait la nuit des feux des astres (*τὰ ἄστρα τῶν οὐρανῶν*, Deut. 1, 10. 10, 22. Hb. 11, 12. *Οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ*, Ésaïe 13, 10. Marc 13, 25. Ap. 6, 13). On se le représentait comme une voûte immense et solide (firmamentum = רקיע) dont les extrémités inférieures touchaient aux extrémités de la terre (Matth. 24, 31. Marc 13, 27). Au-dessus de ce ciel sidéral, s'en trouvait un autre, *le troisième ciel* (2 Cor. 12, 2: *ἁρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ*), qui était considéré comme le séjour de Dieu, des anges, des saints et des bienheureux (voy. Éph. 1, 3 : *τὰ ἐπουράνια*). Enfin, au-dessous du firmament se trouvait *le ciel atmosphérique*, où se meuvent les vents et les nuées, d'où viennent la pluie, les éclairs

[1] *Luther* traduit « contre les mauvais esprits qui sont sous le ciel.

et les tonnerres (*αἱ νεφέλαι τοῦ οὐρανοῦ*, Matth. 24, 30. Marc 14, 62. *νεφέλαι ἀέρων*, 2 Sam. 22, 12. Ps. 17, 12. *ὁ οὐρανὸς πυῤῥάζει, στυγνάζει*, Matth. 16, 2. 3. *ὑετὸν ἔδωκε*, Jaq. 5, 18. *πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*, Matth. 6, 26, etc.). Ce ciel s'appelait aussi *ἀήρ*, à cause de l'air ou de l'atmosphère qui le remplit (1 Thessal. 4, 16. 17 : *αὐτὸς ὁ κύριος καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ... ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα*. Ap. 9, 2. 16, 17). C'est dans ces espaces célestes inférieurs, qui touchent à la terre où vivent les hommes, que Paul place la puissance de Satan (voy. Éph. 2, 2 : *ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*). Il s'en suit que dans notre passage, où il s'agit spécialement de la « troupe des esprits du mal, » l'expression *τὰ ἐπουράνια*, qui, en réalité, est une expression tout à fait générale pour désigner « les espaces du ciel, les régions célestes, » comprend aussi des espaces inférieurs qui forment le ciel atmosphérique (cf. *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Éph. 1, 10. Col. 1, 20) où résident les puissances du mal. Ainsi l'expression générale, « la troupe des esprits du mal qui est dans les régions du ciel, » ne dit pas autre chose que l'expression plus précise, « la troupe des esprits du mal qui est dans l'air » (*Jér.:* omnium doctorum opinio est. ***Estius***, ***Grot.***, ***Koppe***, ***Harless***, ***De W.***, ***Meyer***, ***Bleek***, ***Monod***), ce que devaient facilement comprendre des lecteurs, à qui ces idées étaient sans doute familières.

℣ 13. *Διὰ τοῦτο*, « ***c'est pourquoi, en conséquence,*** » c.-à-d. puisque vous devez lutter contre de pareilles puissances. — *ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ* : c'est l'exhortation du ℣ 11 qui revient, « *prenez* (= *ἐνδύσασθε*, ℣ 11) *l'armure de Dieu,* » toutes les armes que Dieu donne. *Ἀναλαμβάνειν*, « *prendre* » en parlant des armes (Judith, 14, 3. 2 Macc. 10, 27. 11, 7. Cf. *Wettst.* et *Kypke*, h. l.). — *ἵνα δυνηθῆτε*, « *afin que vous puissiez* » faire deux choses : 1° *ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ*, « ***résister,*** » tenir tête aux ennemis, savoir *τοῖς πνευματικοῖς τῆς πονηρίας*, « *dans le jour mauvais.* » Qu'est-ce que Paul entend par « *ce jour mau-*

vais? » — Ce n'est pas « la vie présente » (*Chrys.*, *Ecum.*) ainsi désignée pour indiquer la brièveté de ce temps de guerre (*Chrys.*), — ni « le jour de la mort » (*Er. Schmidt*), — ni « le jour du jugement » (*Jérôme*). Cette expression s'explique d'elle-même par le contexte, c'est un de ces jours où ces puissances du mal se déchaînent contre le chrétien (*Calv.*, *Estius*, *Grot.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Matthies*, *Harless*, *Meier*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Winzer*, *Bleek*, *Monod*, etc.). *Meyer* objecte que, dans ce cas, tous les jours seraient des « jours mauvais, » tandis que Paul parle ici d'un jour *particulier* et encore *à venir*, du « mauvais jour » par excellence, de « ce jour dans lequel la puissance satanique (ὁ πονηρός) doit livrer son dernier et son plus terrible assaut, et que Paul attendait un peu avant la Parousie, 2 Thess. 2, 9. 10 » (de même *Koppe*, *De W.*, *Schenkel*, *Hofm.*, *Holtzm.*, p. 274). Mais le ℣ 11 ne conduit pas à la pensée de ce jour de combat final. D'ailleurs la vie du chrétien n'est pas une vie où les tentations et les épreuves l'assiègent continuellement; cela ne se concilierait ni avec un cœur régénéré, ni avec l'expérience chrétienne. Il y a dans la vie des jours où les puissances malfaisantes de ce monde semblent s'être donné le mot pour fondre sur le chrétien et où le courage pourrait défaillir. Ces jours devaient être fréquents pour des hommes qui, ayant abandonné le paganisme, vivaient au sein de populations païennes, où l'esprit du mal, agitant ces populations, suscitait aux chrétiens toute espèce de souffrances matérielles et morales pour les obliger à renier la foi et les entraîner de nouveau dans le monde. C'est dans des jours pareils que le chrétien a besoin de toutes les armes de Dieu pour résister aux assauts du Malin et de ses bandes.

2° Ce n'est pas tout que de « *résister* » (ἀντιστῆναι), il faut vaincre : καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι* στῆναι, « *et demeurer debout*, » comme le guerrier vainqueur reste debout sur

* La traduction de la Vulgate : « et in omnibus *perfecti* stare » (de

le champ de bataille (Xén. Anab. 1, 10, 1), *après avoir terrassé tous les ennemis.* » Κατεργάζεσθαι n'a pas un sens bien différent du simple ἐργάζεσθαι; la préposition composante renforce: *faire complètement, achever, exécuter* (= perficere, peragere, consummare). De là, « afin que vous puissiez — *ayant achevé toutes choses* — demeurer debout, maîtres du champ de bataille, » — et l'on se divise sur le sens de cet indéterminé ἅπαντα. *a*) Selon les uns, c'est « *ayant achevé toutes choses,* » c.-à-d. tous vos préparatifs, ayant pris toutes vos mesures (*Beng.:* omnibus rebus probe comparatis ad pugnam. De même *Pél.:* in omni prælio præparati. *Érasme, Bucer, Bèze 1, Morus, Rosenm.*, etc.). Mais 1°, ce serait ramener sous une autre forme la pensée déjà énoncée ἀναλάβετε τ. πανοπλ. τ. θεοῦ (ἅπαντα κατεργασάμενοι = ἀναλαβόντες τ. πανοπλ. τ. θ.), car, d'après le contexte, il n'y a pas d'autres mesures à prendre; et, comme l'observe *Meyer*, il aurait fallu plutôt παρασκευασάμενοι (1 Cor. 14, 8). — 2° Les deux propositions ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι, et ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι deviendraient une tautologie (*Harless*); tandis qu'il y a entre ἀντιστῆναι, *résister*, et στῆναι, *rester debout*, vainqueur, un crescendo accentué. — *b*) Selon d'autres, c'est « *ayant achevé toutes choses,* » c.-à-d. ayant accompli la tâche imposée à un vaillant soldat, ayant fait votre devoir (*Jérôme :* omnia operati. *Luther, Estius, Flatt, Meier, Schenkel, Meyer:* « ayant soutenu la lutte sur tous les points. » *Braune, Monod*). Mais la pensée ainsi restreinte nous paraît presque superflue, tant elle va de soi : Paul dit quelque chose de plus.

La plupart des commentateurs (*Chrys., Théoph., Œcum.:* κατεργάζεσθαι = καταπολεμεῖν. *Bèze 2, Bulling., Calov, Grot.*,

même *Amb., Pél., Lucifer*) n'est pas la traduction du texte ἅπαντα κατεργασάμενοι (contre *Estius*), mais plutôt de la variante κατεργασάμενοι (= τέλειοι, Col. 4, 12 : ut stetis perfecti) qu'on retrouve dans A sous la forme κατεργασμένοι.

Koppe, Holzh., Rückert, Matthies, Harless, Olsh., DeW., B.-Crus., Bleek, Hofm.) prennent κατεργάζεσθαι dans un sens usité chez les profanes, mais qui ne se rencontre pas dans le N. Testament. Ce n'est pas très surprenant, attendu que cette signification guerrière ne trouve guère son emploi dans le N. Testament, mais est fort bien en place ici, où Paul parle du chrétien comme d'un guerrier qui marche au combat. Κατεργάζεσθαί τινα signifie litt. « faire à quelqu'un son affaire » et se rend par *abattre, accabler, soumettre, vaincre, tuer* (= conficère, debellare, etc. Xén. Cyr. 4, 6, 4 : κατειργάσατο τὸν λέοντα, il abattit, tua le lion. Appien, B. Parth., p. 291 : τοῦ κατεργάσασθαι Πάρθους, pour vaincre, soumettre les Parthes. Den. Halic. Ant. 9, p. 577 : τῷ πλήθει τῶν βελῶν ἅπαντας κατειργάσαντο, ils les accablèrent tous sous la multitude des traits. Ibid. 6, p. 400 : καὶ πάντα πολέμια ἐν ὀλίγῳ κατεργασάμενοι χρόνῳ, après avoir vaincu, soumis en peu de temps tous les ennemis, etc. voy. *Wettstein* et *Kypke*, h.l.). De là, « *afin que vous puissiez — après les avoir tous vaincus — demeurer debout,* » c.-à-d. rester vainqueurs sur le champ de bataille. Ἅπαντα n'est pas un neutre plur. abstrait pour ἅπαντας (*Kypke, Kop., Harless*), ni un pluriel neutre indéterminé (= toutes choses, c.-à-d. toutes les oppositions, *Rück., DeW., Bleek*); il se rapporte à τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας, sous-entendu (*Holzh., Olshaus.*), qui comprend toutes ces puissances du mal, dont il est parlé au ỳ 12 et contre lesquelles le chrétien est appelé à lutter.

ỳ 14. Στῆτε οὖν, « *tenez donc ferme,* » comme le soldat qui ne recule ni ne fuit (voy. στῆναι, ỳ 11), mais soutient vaillamment l'attaque. — Suit la description de l'armure : περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν, « *ayant ceint vos reins.* » La ceinture du soldat (ζώνη, ζωστήρ), faite de métal ou de cuir plaqué de métal, se portait autour des reins. Elle donnait de la fermeté à la tenue du corps, tout en en facilitant les mouvements; elle assurait en même temps le bas de la cui-

rasse et protégeait le ventre (voy. *A. Riche*, Dict. des Antt. rom. et grecq., p. 153). C'était la première pièce de l'armure que le guerrier revêtait (Ésaïe 11, 5: *καὶ ἔσται δικαιοσύνη ἐζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ ἀληθείᾳ εἰλημμένος τὰς πλευρὰς αὐτοῦ*) et que d'ordinaire, il ne quittait pas. — *ἐν ἀληθείᾳ*: Ἐν est instrumental (Dan. 10, 5 : *ἡ ὀσφὺς αὐτοῦ περιεζωσμένη ἐν χρυσίῳ*. *Winer*, Gr. p. 363), « *ayant ceint vos reins de vérité.* » La vérité est la ceinture du chrétien, la première pièce de son armure dans cette grande lutte de principe avec le paganisme, car le paganisme c'est erreur et immoralité. Ἀλήθεια désigne, non la vérité objective, c.-à-d. l'évangile, qui est désigné plus loin ℣ 17 par *ῥῆμα θεοῦ*; mais la vérité subjective, dont l'évangile a mis le chrétien en possession (*De W.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*). Il a de Dieu et des choses religieuses une juste connaissance (*ἐπίγνωσις*, 1, 17. Col. 3, 10) qui lui permet de combattre et de renverser les erreurs du paganisme (comp. ce que Paul dit de lui-même 2 Cor. 10, 3-8). Ἀλήθεια ne désigne pas ici la véracité ou la « *sincérité* » (*Calvin*, *Estius*, *Grotius* *Rosenm.*, *Olshausen*); c'est une vertu qui rentre dans la δικαιοσύνη. *Rückert* admet les deux sens à la fois.

καὶ ἐνδυσάμενοι τὴν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, « *et ayant revêtu la cuirasse de la justice,* » c.-à-d. (gen. app.) la justice *qui est une cuirasse* (1 Thess. 5, 8. Sap. 5, 19). Δικαιοσύνη, *la justice*, cette perfection morale de l'homme δίκαιος, c.-à-d. de l'homme moral, charitable, pieux, etc. (Matth. 5, 6. 20, etc.) est appliqué ici au chrétien régénéré pour désigner, non « *la justice qui vient de Dieu* » (δικαιοσύνη θεοῦ, *Wolf*, *Winzer*, *Harless*, *Monod*, *Hofm.*), cette réhabilitation du pécheur à l'état de juste (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 161-166); mais cette moralité, sainteté, etc., réalisée en lui par la vie nouvelle (voy. Rom. 6, 12-23. 8, 4, etc.) qui est l'épanouissement dans la vie du chrétien de cette « justice qui vient de Dieu, » laquelle en est le point de départ et la

source (*Calv.*, *Estius*, *Grot.*, *Rosenm.*, *Meier*, *DeW.*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*. — *Rück.* admet les deux idées à la fois). Le paganisme, c'est erreur et immoralité : aux attaques de l'erreur, le chrétien oppose la vérité : c'est sa ceinture; et aux séductions de l'immoralité, la sainteté de sa vie : c'est sa cuirasse. Ce sont là les deux pièces fondamentales de son armure.

℣ 15. καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας, « *et ayant chaussé vos pieds.* » La chaussure (caliga) bien attachée (Ésaïe 5, 27) donne de la fermeté au pied et rend la marche dégagée et assurée. — ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης : Ἐν est instrumental, comme ℣ 14. — Ἑτοιμασία (R. ἑτοιμάζειν, préparer) signifie 1° l'action de préparer, *préparation*, Ps. 64, 10. Nah. 2, 4. Sap. 13, 12. Quelques traducteurs ont admis ce sens (*De Sacy:* « que vos pieds aient pour chaussure la préparation *à suivre* l'évangile de paix. » Version des pasteurs de Lausanne 1875 : « la préparation *que requiert* la bonne nouvelle de la paix.» Version (darbyste) Vevey 1872 : « la préparation de l'évangile de paix »); mais la traduction est énigmatique. — 2° ἑτοιμασία (pour ἑτοιμότης usité dans les profanes) est la qualité d'être ἕτοιμος (= promptus, alacer), *prêt à agir, prompt, dispos, agile, preste* (= promptitudo animi). Ps. 10, 17 [LXX, 9, 38] : τὴν ἑτοιμασίαν τῆς καρδίας αὐτῶν προσέχε τὸ οὖς σου, « prête l'oreille à la bonne volonté de leur cœur » : leur cœur est tout prêt à faire la volonté. On peut rapprocher l'expression ἑτοίμη καρδία, LXX, Ps. 111, 7 : ἑτοίμη ἡ καρδία αὐτοῦ ἐλπίζειν ἐπὶ Κύριον, « son cœur est dispos, tout prêt à espérer dans le Seigneur. » Ps. 56, 8 [héb. 57, 7] : ἑτοίμη ἡ καρδία μου· ᾄσομαι καὶ ψαλῶ, « mon cœur est dispos (tout prêt à chanter): je chanterai et je psalmodierai. » C'est dans cette acception que ἑτοιμασία doit être entendu ici. Comme le soldat bien chaussé est dispos, tout prêt pour marcher en avant, de même le chrétien, à qui l'évangile a mis la paix au cœur, — ce bien précieux qu'il ne connaissait

pas auparavant, — est *dispos*, *tout prêt* à marcher contre les puissances malfaisantes. Rien ne rend dispos comme un cœur en paix. Malheureusement, on n'a pas en français un mot qui rende exactement ce sens de ἑτοιμασία, en sorte qu'on est obligé de traduire par des expressions plus ou moins équivalentes, comme « *les dispositions* » (Martin), *les bonnes dispositions* (Comp. des Past. de Genève, 1835), *le zèle* (Rilliet, Segond), *l'agilité* (Oltramare), *la promptitude* (Monod). Peut-être le mot « *entrain*, » serait-il préférable?

De là, « *ayant chaussé vos pieds*, » non pas « d'entrain *pour annoncer l'évangile de la paix* » (*Chrys.*, *Théophyl.*, *Ecum.*, *Pél.*, *Érasme*, *Luth.*, *Bucer*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Michael.*, etc. *Rückert*, *Meier*, *B.-Crus.*, *Hofm.*), ce qui ne va pas au contexte, lequel ne parle que d'armes pour lutter contre les puissances du mal, — mais « « *ayant chaussé vos pieds* de l'entrain *que donne* (gen. auct.) l'évangile de la paix » (*Calvin*, *Holzhaus.*, *Matthies*, *Harless*, *Olshaus.*, *Winzer*, *De Wette*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Monod*). — « L'évangile de la paix, c.-à-d. (gen. auct.) *qui donne*, *procure* la paix, » — et « *la paix* » désigne ici, non la paix objective, « la paix avec Dieu » (*Chrys.*, *Théoph.*, *Ecum.*, *Bèze*, *Harless*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Monod*), par opposition à la guerre avec Dieu (voy. Rom. 5, 1); mais la paix subjective (*Olsh.*), cette tranquillité intérieure, ce repos de l'âme réconciliée avec son Dieu, en Christ (Rom. 8, 6. 15, 33. Phil. 4, 7. 9). La lutte au dedans a cessé, et l'âme en paix est dispose pour la lutte au dehors. — 3° Ἑτοιμάζειν est employé dans les LXX pour traduire לִין soit dans le sens de « *préparer* » (Jos. 1, 11, etc.), soit dans celui de « *établir solidement* » (1 Sam. 13, 13. 20, 31. 2 Sam. 5, 12. Ps. 9, 8. Voy. Schleussner, Dict.), et ἑτοιμασία pour traduire מָלוֹן, *lieu*, *place* (Dan. 11, 7. 20. 21), *base*, *fondement* (Ps. 88, 15 : δικαιοσύνη καὶ κρῖμα ἑτοιμασία τοῦ θρόνου σου. Esdr. 2, 68 : τοῦ στῆσαι αὐτὸν ἐπὶ τὴν ἑτοιμασίαν αὐτοῦ, afin qu'on la

[la maison de l'Éternel] rétablît sur sa préparation, c.-à-d. sur le fondement tout prêt : c'est son ancienne fondation. Esdr. 3, 3 : καὶ ἡτοίμασαν τὸ θυσιαστήριον ἐπὶ τὴν ἑτοιμασίαν αὐτοῦ, et ils établirent l'autel sur sa préparation, c.-à-d. ses anciens fondements. Zach. 5, 11 : οἰκοδομῆσαι αὐτῷ οἰκίαν ἐν γῇ Βαβυλῶνος καὶ ἑτοιμάσαι, καὶ θήσουσιν αὐτὸ [τὸ μέτρον] ἐκεῖ ἐπὶ τὴν ἑτοιμασίαν αὐτοῦ, pour lui bâtir une maison dans le pays de Babylone et la préparer, puis elles le [l'épha] poseront là sur la préparation, c.-à-d. en la place qui lui a été préparée). Cette dernière signification a été admise par *Olear.*, *Bengel*, *Wolf*, *Morus*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Bleek*. De là, « ayant chaussé vos pieds d'un fondement solide, ou (fig.) de *fermeté*, savoir de l'évangile de la paix. » Mais cet emploi de ἑτοιμασία est tellement spécial aux LXX que nous ne saurions l'admettre dans d'autres écrits. D'ailleurs l'image s'applique difficilement : on peut bien comparer l'évangile à un terrain solide que le pied foule ; mais non à la chaussure dont le pied est revêtu (voy. *Harless*, p. 547).

ỳ 16. ἐπὶ* πᾶσιν, non pas « *sur toutes choses*, *surtout*, *avant tout* » (*Ecum.*, *Luth.*, *Kop.*, *Flatt*, *Meyer*, *B.-Crus.*), comme si la recommandation qui suit (ἀναλαβόντες τ. θυρεὸν, etc.) était plus importante que la précédente, — ni « *par dessus tout*, » comme si le reste de l'armure devait recouvrir

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch. 7*, *Reiche*, Comm. crit., p. 194 et tous les commentateurs (ADEFHHL, Minn. syr. arm. goth. Eph. Chrys. Euthal. Cyr. Théod. Dam. Jér. [super omnia]. Ambrosiast. [super his omnibus]) — tandis que *Lachm.*, *Tisch. 8* lisent ἐν πᾶσιν (ℵBP, 10 Minn. Méthod. Grég. de N. Cyr., ainsi que les vers. syr. it. (d. e. f. g.) vulg. et les Pères latins, Cypr. Lucif. Aug. Vig., qui lisent *in omnibus*). Cette seconde leçon est inférieure 1° au point de vue diplomatique. D'autant plus, comme l'observe *Harless*, qu'il n'est point absolument certain que *in omnibus* ne réponde pas à ἐπὶ πᾶσι, puisque Jérôme, qui lit super omnia, explique par *in* omni opera — et que tous les mss. latinisants lisent unanimement ἐπὶ dans le grec et *in* dans le latin. 2° ἐν πᾶσιν, « *en toutes choses*, c.-à-d. *en général*, *absolument*, ne va pas au contexte; outre que 3° elle ne se rencontre pas dans ce sens dans le N. T.

les pièces déjà mises (*Érasme*, *Bèze*), mais « *par dessus tout*, *en outre*, *en sus de* » = insuper, ce qui indique qu'on doit ajouter (voy. ἐπὶ, dat. *Winer*, Gr. p. 367) aux armes déjà citées les armes suivantes (Luc 3, 20 : προσέθηκε καὶ τοῦτο ἐπὶ πᾶσιν. Voy. Col. 3, 14. *Harless*, p. 549, et *Wettst.*, Luc 12, 26). Ainsi l'entendent *Théoph.*, *Rosenm.*, *Holtzh.*, *Rückert*, *Matthies*, *Harless*, *Reiche*, comm. crit., p. 194. *DeWette*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Monod*. Après avoir recommandé de ceindre ses reins, de revêtir la cuirasse et de chausser ses pieds, ce qui constitue apparemment la tenue ordinaire et habituelle du soldat, Paul veut qu'on prenne le reste de l'équipement qui forme la tenue de combat. — ἀναλαβόντες τὸν θυρεόν, « *ayant pris le bouclier.* » Θυρεός = scutum, est le grand bouclier oblong, qu'adopta généralement l'infanterie romaine, au lieu du bouclier rond (ἀσπίς = clipeus), à l'époque où fut introduite la solde militaire (voy. *A. Riche*, Dict. des antt. romaines et grecques). Paul décrit l'armure du soldat comme il l'a sous les yeux. Il se pourrait même qu'il ait préféré le mot θυρεός, parce que ce bouclier, plus grand que l'ἀσπίς, couvrait plus complètement le soldat (*Chrys.*, *DeWette*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Hofm.*) — τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως (gen. app.), « *le bouclier de la foi*, » c.-à-d. la foi qui est le bouclier du chrétien, l'arme protectrice contre les traits de l'ennemi (cf. 1 Jean 5, 4). La foi, chez le chrétien, est une confiance sans réserve, l'abandon d'un cœur touché par la grâce de Dieu qui prévient le pécheur. La foi en Christ est la confiance sans réserve, l'abandon du cœur à Jésus. Elle est le fondement immédiat de l'union avec Christ, et cette union croissant en intimité et en intensité (toujours sur le fondement de la foi, Éph. 4, 15) devient une vie du cœur : le chrétien est en Christ et Christ est en lui. Elle est le principe de toute sa vie religieuse et morale (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 296-301). On comprend que Paul l'envisage

comme le bouclier du chrétien, car elle rend son cœur résolu, inaccessible aux tentations, ferme dans les épreuves, et plus que vainqueur dans toutes les attaques, par le sentiment de l'amour de Christ (Rom. 8, 35-39).

Paul dépeint cette puissance protectrice par ces mots : ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ* πεπυρωμένα σβέσαι, « *avec lequel vous pourrez éteindre tous les traits enflammés du malin* » : ἐν ᾧ est instrumental. Le futur « *vous pourrez*, » toutes les fois que vous serez attaqués. — Ὁ πονηρός, « le méchant, » κατ' ἐξοχήν, *le malin* (Matth. 13, 19. 38. 1 Jean 2, 13. 14. 3, 12. cf. 3, 8), autrement dit « le diable, » ỳ 14. — τὰ βέλη... τὰ πεπυρωμένα : Si l'on supprime l'article (*Lachm.*), cela signifie « les traits du malin s'ils sont enflammés ou quand ils sont enflammés » (voy. *Winer*, Gr. p. 127), mais avec l'article, il faut traduire : « *les traits enflammés*, » ceux qui sont enflammés : tous ne le sont pas. Il ne s'agit pas de traits empoisonnés (*Hammond*, etc.) qui font sans doute des blessures inflammatoires, mais ne sont pas des tela ignita. Les Grecs et les Romains se servaient de projectiles de diverses formes, garnis d'étoupe et de poix enflammées (βέλη πυρφόρα, οἰστοὶ πυρφόροι ; malleoli, falaricæ) pour mettre le feu aux vaisseaux, aux machines de guerre, aux travaux de l'ennemi, et même les lançaient contre les hommes (voy. *A. Riche,* Dict. des Antiq.). Par cette expression de « traits enflammés, » où l'adjectif πεπυρωμένα est mis en relief par l'article et la place (τὰ βέλη τὰ πεπυρωμένα), Paul relève l'hostilité de l'ennemi et la violence redoutable de ses attaques, sans désigner pour cela tel ou tel trait particulier (cont. *Théoph.*, *Ecum.*, *Olsh.*, *Braune*). Dans notre langage moderne, on a quelque chose d'analogue dans l'expression « tirer à boulets rouges sur quelqu'un. » On se garantissait de ces traits en mouillant les peaux des bou-

* *Lachm.* omet τὰ, d'après BD*FG ; autorités insuffisantes.

cliers (*Meyer*, *Olshaus.*, *Monod*) ou en les recouvrant de lames de métal (voy. *Wolf*); mais peu importe : le bouclier en préservait et cela suffit à l'image : l'idée en ressort nette et précise.

ỳ 17. *καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε** : Paul change la construction : au lieu du participe δεξάμενοι, il passe au temps fini (δέξασθε), qui est une forme plus vive : « *recevez*, *prenez*, » comme si quelqu'un tendait au chrétien le casque et l'épée pour l'en revêtir. L'expression ne manque pas de justesse, car le salut et la parole de Dieu sont des dons de Dieu. De là, « *et prenez le casque du salut*, » c.-à-d. (gen. app.) le salut qui est un casque pour le chrétien. Σωτήριον est le neutre de l'adj. σωτήριος, employé ici comme subst. pour dire « le salut, » Luc 2, 30. 3, 6. Act. 28, 28. Cette expression, qui est fréquente dans l'A. T. (voy. *Schleussner*), ne se rencontre pas ailleurs dans Paul, qui se sert toujours de σωτηρία. On peut croire que c'est une réminiscence de Ésaïe 59, 17 : καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς. Σωτήριον, ordinairement σωτηρία, signifie *le salut*, c.-à-d. le bonheur à venir, la félicité, la Vie éternelle (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 1, 16. I, p. 156). On n'a pas à redouter la lutte avec le malin quand on se sent déjà en possession du salut, qui est le lot de celui qui a la foi au cœur : il porte en lui la victoire. Seulement, cette possession du salut n'est pas ici-bas une possession *réalisée*, elle est encore une possession *idéale* (cf. Jean 3, 36 : celui qui croit au Fils a la vie

* Ainsi lisent les critiques et les commentateurs, d'après ℵBL, Minn. et toutes les versions (sauf l'itala), même la Vulg., Ambros. Jér. — La variante *δέξασθαι,* admise par *Matthaei,* d'après AEKLP, 13 Minn. Théod. Chrys. Ecum. Théoph. n'est qu'une affaire de prononciation. — La suppression du mot, admise par *Mill,* d'après D*FG, It. (d. e. g.) Tert. Cyp. Lucif. Viq., provient de ce que le mot n'était pas nécessaire au sens et qu'il changeait la construction.

éternelle. 5, 24), une ferme espérance (Rom. 8, 24), une assurance positive : le chrétien possède idéalement ce que la réalisation lui donnera un jour de fait. La ferme espérance est comme une possession anticipée. Cela nous explique comment Paul dit, 1 Thess, 5, 8 : ἐνδυσάμενοι περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας, « ayant pris pour casque l'espérance du salut. » Il n'y a point là de contradiction, et σωτήριον n'est point une métonymie pour ἐλπὶς σωτηρίας (*Calvin*, *Estius*, *Grot.*, *Calixte*, *Michael.*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Winzer*, etc.). Cette comparaison est en même temps la réfutation de ceux qui, s'appuyant de Luc 2, 30, veulent faire de σωτήριον l'équivalent de σωτήρ (*Théod.*, *Bullinger*, *Bengel*).

καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστι ῥῆμα θεοῦ: Le gén. πνεύματος fait difficulté. — *a*) Les uns y ont vu un gen. app. (comme τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως) « *le glaive de l'Esprit,* » c.-à-d. l'Esprit qui est un glaive (*Théoph. 1*, *Ecum.*, *Matthies*, *Harless*, *Olsh.*, *Schenkel*). C'est inadmissible, parce que Paul, contrairement à sa manière précédente, explique directement que ce μάχαιρα τοῦ πνεύματος, c'est « *la Parole de Dieu,* » ὅ ἐστι ῥῆμα θεοῦ : autre chose est l'Esprit, autre chose la Parole de Dieu. Rien n'empêchait Paul de suivre à sa manière précédente, et de dire τὴν μάχαιραν τοῦ ῥήματος θεοῦ, mais il a préféré donner à sa pensée une tournure nouvelle. — *b*) D'autres (*Estius*, *Meier*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Monod*) y voient un gen. auctoris : « *le glaive de l'Esprit,* » c.-à-d. que le Saint-Esprit *donne ;* et ce glaive c'est « la Parole de Dieu, » que l'Esprit met d'une manière vivante au cœur du chrétien. Mais, puisque ce glaive est « la Parole de Dieu, » c'est Dieu qui le donne et il fait partie de la πανοπλία τοῦ θεοῦ, de l'armure que Dieu donne, ỳ 11. 13. Le Saint-Esprit rend sans doute « cette parole vivante dans le cœur du chrétien, » mais ce n'est pas lui qui la donne. Non seulement c'est Dieu qui nous donne sa parole, mais encore c'est lui qui donne son Saint-Esprit à ceux qui *ont*

foi en sa parole. D'ailleurs on ne voit pas à quoi répondrait ici un semblable détail. *c*) *Théoph.* 2, *Erasme*, *Grot.*, *Flatt*, *Hofmann*, etc., pensent que le gén. πνεύματος est un gen. qualitatis, pour l'adjectif πνευματικός : « *le glaive de l'Esprit*, » c.-à-d. le glaive *spirituel*. Mais on ne voit pas pourquoi Paul ne se serait pas servi de l'adjectif πνευματικός, dont il use volontiers (Rom. 1, 11. 15, 27. 1 Cor. 9. 11. 10, 3. 15, 44. 46. Éph. 1, 3. 5, 19. Col. 3, 16). D'ailleurs cela n'est pas nécessaire. *d*) Le gén. est subjectif: « *le glaive de l'Esprit*, » c.-à-d. *qui appartient* à l'esprit, que l'esprit *manie*. (*Morus*, *Rosenm.*). Il s'agit, en effet, du chrétien, et la parole de Dieu est bien le glaive que son esprit manie. *Harless* objecte que « cela trouble l'image. » Il entend sans doute par là que, jusqu'ici, Paul a toujours nommé *l'arme matérielle*, en indiquant par un génitif d'apposition ce qu'elle figure; tandis qu'ici en disant tout de suite « *l'épée de l'esprit*, » il indique dès l'abord qu'il ne s'agit pas d'une arme matérielle. Sans doute; mais il est évident qu'il le fait intentionnellement, puisqu'il change la construction qu'il avait suivie jusqu'ici. Il a voulu indiquer d'entrée qu'il parle figurément, et l'image en réalité n'est point troublée; elle est présentée d'une autre manière. — ὅ ἐστι ῥῆμα θεοῦ, « *qui est la parole de Dieu*. » Le relatif ὅ se rapporte au fond à μάχαιραν; mais, par une sorte d'attraction, Paul l'a accordé grammaticalement avec le subst. suivant, ce qui a fréquemment lieu lorsqu'il s'agit d'une dénomination particulière (Marc 15, 16: ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστι πραιτώριον. Gal. 3, 16 : τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστι Χριστός. De même en latin, domicilia conjuncta, quas urbes dicimus; — animal, quem vocamus hominem. Cf. 1, 14. 2, 13. *Viger*, ed. Hermann, p. 708. *Winer*, Gr. p. 157. *Matthiae*, Gr. II, p. 989). — Ῥῆμα, prop. une parole prononcée, ce qu'on a dit, ordonné, enseigné, etc. (voy. *Grimm*, Dict.). D'où ῥῆμα θεοῦ, « *la parole de Dieu*, » que Dieu a prononcée (Matth. 4, 4), qui

vient de lui, désigne ici la parole révélée de Dieu (= דְבַר - יְהוָה, Luc 3, 2. Cf. τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ, Jean 3, 34. 8, 47), savoir, *l'évangile* que les apôtres prêchaient (Rom. 10, 8 : τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν) et qui est couramment appelée dans les Écritures « la Parole de Dieu » (ὁ λόγ. τ. θεοῦ, Luc 5, 1. 8, 11. 21. 11, 28. Jean 17, 6. 14. Act. 4, 29. 31. 6, 2. 8, 14, etc. 1 Cor. 14, 36. 2 Cor. 4, 2, etc.). Cette « parole de Dieu » est « le glaive de l'esprit » (de même Hb. 4, 12. Ap. 1, 16. 2, 12) parce qu'étant la parole de la vérité et de la sainteté, elle est chez le chrétien l'arme puissante pour combattre et renverser l'erreur et le mal. Ce n'est pas un des moindres méfaits de l'Église de Rome que d'avoir arraché des mains du chrétien cette arme redoutable en lui interdisant la lecture du N. Testament en langue vulgaire. *Estius* cherche à échapper à cette déclaration de saint Paul en disant: « Apostolus per verbum Dei non præcise intelligit *scripturam sacram* (ne quis hinc perverse colligat omnibus Christi militibus necessariam esse sacræ scripturæ lectionem) sed, more scripturæ, *ea quæ sunt divinitus ad salutem nostram revelata*, quæ potissimum (!) symbolo apostolico continentur. » Sans doute, ῥῆμα θεοῦ, « *la Parole de Dieu*, « ne signifie pas « *l'Écriture sainte*, » le N. Testament, qui, à cette époque, n'existait pas ; mais une fois qu'il existe, où le chrétien pourra-t-il mieux connaître la parole de Dieu, « ea quæ sunt divinitus ad salutem nostram revelata, » que dans l'Écriture sainte? Certes ce n'est pas dans « le symbole des apôtres ; » et lui interdire la lecture de l'Écriture sainte, c'est tout simplement lui arracher « le glaive » que Dieu lui a remis. On ne saurait trop condamner une semblable conduite.

Cette description dans laquelle Paul nous représente le chrétien marchant au combat contre les puissances du mal, comme un soldat armé de toutes pièces, est une peinture saisissante et vivante, dans laquelle l'imagination joue aussi

son rôle, de sorte qu'il faut, dans l'appréciation, se tenir à l'écart de deux extrêmes. Quand Paul compare *la vérité* à la ceinture qui serre les reins du soldat; *la justice*, à sa cuirasse; *la foi*, à un bouclier, etc., c'est que son esprit entrevoit une analogie plus ou moins réelle et frappante entre l'emploi de ces armes spirituelles et celui des armes du guerrier. L'apôtre a combattu, il combat encore avec ces armes, et il sait à quoi elles servent et comment on les doit manier. En nous appliquant à reconnaître cette analogie, nous pénétrons mieux dans sa pensée, de sorte que nous ne devons pas négliger cet élément pour n'y voir qu'un jeu d'esprit, et dire comme *Winzer* (p. 14): universa potius armorum notio tenenda est (cf. *Morus*, *Rosenm.*, *Flatt*, p. 560). D'autre part, comme il s'agit ici d'une comparaison, il faut se garder de donner à ces analogies une portée qu'elles n'ont pas et se mettre à presser les traits de rapprochement comme s'ils avaient une valeur logique, pour en faire sortir des détails qui ne sont point dans l'esprit de l'écrivain. Il faut respecter la liberté avec laquelle il se meut dans l'emploi des images et les fait servir à son point de vue du moment. C'est ainsi par exemple que « *la cuirasse,* » qui est ici l'emblème de *la justice*, sera présentée, 1 Thess. 5, 8, comme celle de « *la charité et de la foi.* » La rigueur, comme dit *Monod*, convient à la logique, non à la métaphore.

℣ 18. Telles sont les armes que le chrétien doit revêtir; mais cela ne suffit pas. Quelque bien armé qu'il soit, il doit compter, non sur lui, mais sur Dieu, en recourant continuellement à la prière.

Διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι, A quoi doit-on rapporter *προσευχόμενοι?* Grammaticalement, ce serait à *δέξασθε* (*Harless*, *Olshausen*, *Hofmann*). Dans ce cas, il indiquerait, non la manière dont on doit *se servir* du casque et de l'épée (*Olshausen*, *Harless*, p. 553, 555), mais dont on doit *les prendre* (*δέξασθαι*). Comme le fait observer fort jus-

tement *Meyer*, les expressions πάσης et ἐν παντὶ καιρῷ, ainsi que le présent προσευχόμενοι, qui est un présent de durée, ne s'accorderaient guère avec cet acte d'un moment. On ne voit pas d'ailleurs pourquoi Paul ferait cette recommandation pour la prise du casque et de l'épée, et non, tout aussi bien pour celle du bouclier (℣ 16) et des autres armes (℣ 14. 15). En conséquence, nous croyons qu'il y a une légère incorrection de style, et que, dans la pensée de Paul, ce participe doit, en réalité, se rapporter à l'exhortatif στῆτε οὖν (℣ 16), qui domine toute la description (= στῆτε οὖν περιζωσάμενοι — καὶ ἐνδυσάμενοι — καὶ ὑποδυσάμενοι — ἐπὶ πᾶσιν ἀναλαβόντες — [καὶ δεξάμενοι] — διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσ. προσευχόμενοι) pour indiquer qu'à tout cet armement doit se joindre la prière. Paul, par sa pensée, revient à la construction qu'il a un instant abandonnée (καὶ δέξασθε au lieu de καὶ δεξάμενοι), puisque δέξασθε est en réalité subordonné à στῆτε (*Meyer*. De même *DeW.*, *Schenkel*, *Braune*). Il n'est pas nécessaire de considérer προσευχόμενοι comme un impératif = προσευχόμενοι ἔστε (*Estius*, *Koppe*, *Flatt*, *Bleek*, etc.).

Il s'en suit que διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως se rattache, non à ce qui précède (*Meier*, *Hofmann*), mais à προσευχόμενοι. L'expression προσευχόμενοι διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως n'est point un hellénisme, comme προσευχῇ προσεύχεσθαι, Jaq. 5, 17 (*Koppe*); elle ne renferme pas de tautologie, à cause de la présence de πάσης; elle doit simplement se traduire par : « priant *par, au moyen de*, c.-à-d. employant (1 Cor. 14, 9. 2 Cor. 6, 7. 8) toute espèce de prière et de requête, » ce qui revient à « *adressant à Dieu toute espèce de prières et de vœux.* » — *Meyer* (de même *B.-Crus.*, *Bleek*) pense que διὰ πάσ. προσευχ. κ. δεήσεως est jeté en avant comme un détail à part, et que διά, gén., indique « *conditionem in qua* locatus aliquid vel facias vel patiaris » (*Fritzsche* ad Rom. 2, 27. I, p. 138). De là, « *dans vos prières de toute sorte et vos vœux*, c.-à-d. quand vous adressez à Dieu toute sorte

de prières et de vœux, *priez en toute circonstance par l'Esprit.* » Mais διὰ sert alors à relever une circonstance ou un détail accompagnant (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 250. *Winer*, Gr. p. 355), ce qui n'est point le cas ici, puisque c'est de la prière même qu'il y est fait mention. D'ailleurs, il est clair que Paul veut exhorter les chrétiens à la prière, plutôt que profiter de ce qu'ils prient pour leur dire quand et comment il faut prier. — Προσευχή (= תְּפִלָּה), « *la prière,* » est l'expression usitée pour désigner l'acte religieux proprement dit (rem sacram), quelle que soit la matière de la prière. Δέησις (= תְּחִנָּה), *la prière*, envisagée comme une demande, une requête adressée à Dieu ou aux hommes (voy. *Harless*, p. 153. *Trench.* Synon. du N. T., p. 209). Les deux expressions sont réunies, comme souvent dans l'A. T. (cf. Phil. 4, 6. 1 Tim. 2, 1. 5, 5) pour donner à l'idée toute son ampleur.

ἐν παντὶ καιρῷ, « *en toute circonstance, en tout temps* » (cf. Luc 21, 36 = πάντοτε, Luc 18, 1 = ἀδιαλείπτως, 1 Thess. 5, 17): non pas seulement dans les moments difficiles où le chrétien sent le besoin de forces, mais encore dans les meilleurs, où le cœur a besoin de glorifier Dieu. Tout, au dedans et au dehors, est pour lui une occasion de prières, mais de prières de diverses sortes (διὰ πάσης προσευχ. κ. δεήσ.).

ἐν πνεύματι fait difficulté. Les uns (*Chrys.*, *Ecum.*, *Estius*, *Grot.*, *Morus*, *Rosenm.*) le rapportent au πνεῦμα du chrétien, c.-à-d. à son esprit, son cœur, son âme (voy. πνεῦμα, Rom. 1, 9. 8, 16. 1 Cor. 5, 4. 14, 2. 14. 15. 16, 18. 2 Cor. 2, 13. 7, 13, etc.). Ἐν marque quelque chose (2 Tim. 1, 3 : ᾧ λατρεύω ἐν καθαρᾷ συνειδήσει) = ἐκ (Matth, 22, 37 : ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ = ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς, Luc 10, 27. Voy. Éph. 5, 19); il indique le siége où tout réside, par conséquent d'où tout sort, la source d'où tout découle. De là, ἐν πνεύματι, « *du cœur, de cœur et d'âme* » (Rom. 1, 9 : ἐν τῷ πνεύματί μου. Éph. 5, 19 : ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν. Cf. προσεύξομαι τῷ πνεύματι,

ψαλῶ τῷ πνεύματι, 1 Cor. 14. 15). Ce détail s'harmonise très bien avec les autres détails que Paul relève : « adressant à Dieu *toute sorte* de prières, en *tout temps*, *du cœur*, » et il est d'autant mieux en place qu'il s'agit ici, non de la prière à laquelle le chrétien se sentirait poussé par tel ou tel mouvement particulier et extraordinaire; mais de la prière habituelle, journalière. L'apôtre sait que l'habitude dégénère facilement en routine et que la prière ne jaillit pas toujours du cœur; il y rend le chrétien attentif. D'ailleurs cette recommandation est toute positive et nullement en vue d'une opposition à la βαττολογία ou à la prière des lèvres (*Ecum.*, *Grot.:* non voce tantum sed et animo). — Cette interprétation est certainement fort acceptable; cependant il nous semble que, dans ce cas, Paul se serait plutôt servi de καρδία (cf. Éph. 5, 19. Col. 3, 16) et qu'il y a dans l'expression ἐν πνεύματι une nuance un peu différente.

Un grand nombre de commentateurs pensent qu'il s'agit, non du πνεῦμα du chrétien, mais du Saint-Esprit objectif, de la personne du Saint-Esprit. Dans ce cas, comment doit-on entendre προσευχόμενοι ἐν πνεύματι? — Le premier sens qui se présente, c'est, « priant *par l'Esprit*, » c.-à-d. *mus, inspirés* par le Saint-Esprit, pour indiquer que ces prières viennent, non du chrétien, mais du Saint-Esprit qui les provoque en lui et les lui inspire, comme Matth. 22, 43 : Δαβὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ αὐτὸν κύριον, « David, *mû*, *inspiré* par l'Esprit, l'appelle Seigneur. » Cf. Marc 12, 36 : Δαβὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Luc 2, 27. Cette interprétation serait évidemment contraire à la pensée de Paul, qui recommande la prière au chrétien lui-même, et aucun commentateur ne s'y est trompé. — Plusieurs s'appuyant de Rom. 8, 15. 26. Gal. 4, 6, pensent que ἐν πνεύματι, « *mus par le Saint-Esprit,* » s'explique en ce sens que « c'est le *Saint-Esprit* dans le chrétien qui prie en lui » (*Harless*). « La prière, « dit *Monod*, est mue par l'Esprit de Dieu : lui-même prie

« selon Dieu pour les saints. » De même *Matthies*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Schenkel.* Ainsi le chrétien ne serait qu'un ὄργανον du Saint-Esprit, et lorsque Paul lui recommande de « s'adresser à Dieu par toute sorte de prières, en tout temps, » ce n'est pas de lui, de son cœur et de son âme que doivent partir ces prières, mais du Saint-Esprit, « qui prie lui-même en lui, » et auquel il sert d'instrument. Comment cette recommandation peut-elle s'adresser au chrétien? Il ne dispose pourtant pas du Saint- Esprit. Cette conception bizarre, si peu en rapport avec le contexte, repose sur une fausse interprétation de Rom. 8, 15. 26. Gal. 4, 6 (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 137. 169-172).

Πνεῦμα désigne ici l'Esprit, l'Esprit-Saint, au point de vue subjectif; cet esprit que Dieu donne au chrétien qui a foi (Rom. 5, 5: τὸ πνεῦμα ἅγιον τὸ δοθὲν ἡμῖν. Act. 5. 32. Voy. Éph. 1, 13), cet esprit nouveau (Rom. 7, 6), régénérateur qui remplit son cœur et l'anime, qui le conduit et le dirige (Rom. 8, 9-16). De là, προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι indique que la prière a pour base, pour fondement (ἐν) l'Esprit; que c'est sous l'impulsion de cet esprit nouveau qui l'anime qu'il prie, puisque c'est ce même esprit qui dirige toute sa vie dans les voies nouvelles de la sainteté et dans sa lutte contre le mal (voy. ἐν πνεύματι, Éph. 2, 22. Col. 1, 8. Comp. ἐν πν. ἁγίῳ, Rom. 9, 1. 14, 17. Jude 20: ἐν πνεύματι προσευχόμενοι). Ainsi l'entendent au fond *Beng.*, *Rück.*, *DeW.*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*.

καὶ εἰς αὐτὸ * ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει

* *Elz.*, *Griesb.*, *Wolf* lisent εἰς αὐτὸ τοῦτο (EKLP, les Minn. arm. Éph.) — tandis que *Lachm.*, *Tisch.*, *Rück.*, *Harless*, *Olshaus.*, *De Wette*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Schenkel*, *Bleek* lisent seulement αὐτὸ (ℵAB, 17. 31. vul. syr. éth. goth. Bas. Chrys. Euth. Dam.). Cette dernière doit être la leçon originelle, parce qu'elle explique la variante αὐτόν (D*FG, it. Victorin, Jér. Ambrosiast.) et que l'addition de τοῦτο provient très vraisemblablement de ce que αὐτὸ τοῦτο est l'expression courante (Rom. 9, 17. 13, 6. 2 Cor. 5, 5. 7, 11. Gal. 2, 10. Éph. 6, 22. Col. 4, 8). Si τοῦτο eût été primitif, il n'y avait pas de raison pour le supprimer.

περὶ πάντων τῶν ἁγίων καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, etc. La pensée n'est pas exprimée d'une manière bien claire. Demandons-nous d'abord : A quoi faut-il rapporter *εἰς αὐτό?* — *Koppe*, *Holzh.* le rapportent à ce qui suit, *ἵνα μοι δοθῇ λόγος*, etc. (cf. ỷ 22); mais ce n'est guère possible à cause de *περὶ πάντων τῶν ἁγίων* qui précède. *Εἰς αὐτὸ* signifiant « *pour cela, dans ce but, à cet effet* » (= ut id fiat), doit se rapporter à l'objet en question, partant à *προσεύχεσθαι ἐν παντὶ καιρῷ*, etc., et c'est ainsi que l'entendent les commentateurs. De là, « *et dans ce but* (c.-à-d. pour prier) *veillant*, etc. » — *Ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων ἁγίων καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ* : La pensée de l'apôtre ne se présente pas d'une manière bien nette à cause de ce *ἐν δεήσει*, qui ramène la prière à la fin de la proposition, quand il en a déjà été question au commencement, dans *εἰς αὐτό*. Pour obvier à cette difficulté, *Harless* et *Olsh.* considèrent *ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει* comme une sorte d'incise et relient *εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες* à *περὶ πάντων τ. ἁγίων*, etc. De cette manière, « *veillant dans ce but pour les saints et pour moi*, » veillant dans ce but que tous les saints parviennent à prier de la manière décrite dans la première moitié du verset — et l'incidente indique qu'ils doivent veiller « *en usant de toute persévérance et prière* » pour leur obtenir cette grâce. Étrange pensée, qui restreint leurs prières pour leurs frères, notamment pour Paul, à demander pour eux la faculté de bien prier. Il est par trop évident que Paul demande, non qu'on veille pour lui, mais qu'on prie pour lui (*ἵνα δοθῇ μοι*, etc., ỷ 19), et que la vigilance est recommandée ici en vue de la prière (*εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες* = *εἰς τὸ προσεύχεσθαι*, etc.). Nous ne saurions donc admettre cette construction. *Περὶ πάντων τ. ἁγίων κ. ὑπὲρ ἐμοῦ* dépendent de *ἐν δεήσει*. — Il faut traduire : « *et dans ce but* (c.-à-d. pour prier) *veillant avec toute persévérance et prière pour tous les saints et pour moi, afin que*, etc. » Dans cette traduction, l'expression *ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει* n'est

pas claire ; en conséquence, on l'a expliquée par ἀγρυπνοῦντες καὶ προσκαρτεροῦντες ἐν πάσῃ δεήσει (*Kop.*, *Rosenm.*), ou par un hendiadys = « avec une prière persévérante ou avec persévérance dans la prière » (*Flatt, Rückert, Harless, DeW.*, *B.-Crus.*), ce que nous ne saurions admettre, parce qu'il est évident que ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει porte sur ἀγρυπνοῦντες, non sur δεήσει. Il est certain que Paul, en introduisant ici ἐν δεήσει περὶ πάντ. ἀγ. καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ a jeté un peu d'obscurité dans sa pensée, néanmoins l'idée n'est pas difficile à saisir. Cela revient à dire : « priant avec toute sorte de prières et de vœux, en tout temps, par l'Esprit, et dans ce but (c.-à-d. dans le but de prier) veillant avec une entière persévérance et *priant* pour tous les saints et pour moi; » car « veiller avec persévérance et prière, » c'est bien « veiller avec persévérance et prier. » On est seulement surpris de voir la prière mentionnée de nouveau ici, après tout ce qui précède ; mais on comprend pourquoi Paul y revient. Après avoir dit aux chrétiens que, dans cette lutte contre les puissances du mal, « *ils doivent prier en tout temps, par l'Esprit,* » il veut ajouter qu'ils doivent aussi prier pour tous les autres chrétiens qui soutiennent avec eux la même lutte, et se recommander lui-même à leurs prières (Rom. 15, 30. Phil. 1, 19. 2 Thess. 3, 1). La manière de s'exprimer laisse à désirer pour la clarté, mais il faut bien s'attendre à ces petits embarras de style chez un homme qui est riche en pensées et n'a pas les habitudes de l'écrivain : c'est même un des caractères du style de saint Paul. — περὶ πάντων τῶν ἁγίων (℣ 19) καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, « *pour tous les saints*, c.-à-d. les chrétiens (voy. ἅγιοι, Éph. 1, 1), *et notamment* (le particulier après le général : Act. 1, 14. 9, 36. 14. 27. 17, 12, etc.) *pour moi.* » Περὶ et ὑπὲρ sont synonymes et ne diffèrent que par une nuance : περὶ indique simplement la relation, *pour*, *touchant*, *concernant*, *relativement à* ; tandis que ὑπὲρ y joint une notion d'amour, de bienveillance, *pour*, *en faveur de ;* le rapport est plus personnel.

℣ 19. Et voici le but pour lequel il se recommande à leurs prières, partant ce qu'il désire qu'ils demandent à Dieu pour lui. Ἵνα μοι δοθῇ * λόγος, « *afin que la parole me soit donnée* » (de Dieu, 1, 17. Cf. Marc 13, 11), c.-à-d. « afin qu'il me soit donné de parler. » — Ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου ἐν παῤῥησίᾳ: Ἀνοίγειν τὸ στόμα, prop. « ouvrir la bouche, » se dit de celui qui se dispose à parler, « prendre la parole, » et s'emploie en général lorsqu'il s'agit d'un discours qui a quelque gravité ou solennité (Prov. 31, 8. Matth. 5, 2. Act. 8, 35. 10, 34. 18, 14 : μέλλοντος δὲ τοῦ Παύλου ἀνοίγειν τὸ στόμα, « comme Paul allait prendre la parole »). De là, « *afin qu'il me soit donné de parler* (litt. en l'action d'ouvrir ma bouche, c.-à-d.) *quand je prends la parole, avec assurance pour*, etc. » Les commentateurs n'ont pas goûté cette traduction à cause de la redondance de ce « quand je prends la parole. » *Bèze* cherche à y remédier en traduisant par « ut aperiam (ἐν ἀνοίξει = εἰς ἄνοιξιν) os meum... » et *Grotius* par « occasione loquendi data » : ce que le langage n'autorise pas.

L'expression ἀνοίγειν τὸ στόμα, prop. « ouvrir la bouche, » signifie encore « *parler à bouche ouverte*, » parler sans retenue, dire tout ce qu'on a sur le cœur (familièrement : vider son sac), 2 Cor. 6, 11 : τὸ στόμα ἡμῶν ἀνέῳγεν πρὸς ὑμᾶς, notre bouche est ouverte à vous (ἀνέῳγεν πρός), c.-à-d. nous vous avons parlé, ou nous vous parlons à bouche ouverte, nous vous avons dit tout ce que nous avions sur le cœur. Sir. 22, 22 : ἐπὶ φίλον ἐὰν ἀνοίξῃς τὸ στόμα, si tu as parlé à bouche ouverte contre un ami, si tu as dit tout ce que tu as sur le cœur contre lui. De là, ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, « en l'action d'ouvrir ma bouche, ma bouche étant ouverte, » c.-à-d. à bouche ouverte = « *afin qu'il me soit donné de parler à bouche ouverte*, » sans retenue, sans être arrêté par aucune considération secondaire. Quand un homme

* *Elz.* lisent δοθείη, d'après un certain nombre de minuscules.

est prisonnier pour la parole de Dieu, enchaîné et sous le coup d'une condamnation à mort, il pourrait facilement céder à des considérations personnelles, qui amèneraient une certaine retenue, une gêne ou des hésitations dans la prédication de l'évangile, pour ne pas aggraver une situation déjà mauvaise. Eh bien ! Paul demande précisément à ses lecteurs de prier Dieu de fortifier son cœur, « *pour qu'il lui soit donné de parler à bouche ouverte.* » — Et il ajoute en apposition ἐν παῤῥησίᾳ, « *avec assurance, hardiment,* » sans se laisser intimider (voy. παῤῥησία, Éph. 3, 12). « Parler à bouche ouverte, » sans retenue, et « parler avec assurance, hardiment, » sont deux choses qui, avec une nuance différente (cont. *Flatt*, *Meyer*, *Monod*) vont fort bien ensemble (cont. *Harless*, p. 559). Cette interprétation donne un excellent sens ; elle est conforme à la position de Paul et justifiée, comme nous le verrons, par le ℣ 20, qui reproduit la même pensée. Elle est admise par *Chrys.*, *Ecum.*, *Théophyl.*, *Calvin*, *Michael.*, *Rückert*, *Matthies*, *B.-Crus.*, *Schenkel.*

Meyer (de même *Estius*, *DeW.*, *Hofm.*) traduit : « *afin que la parole me soit donnée,* c.-à-d. que Dieu me donne le discours que je dois tenir, que je dois dire (Cf. Matth. 10, 19. Marc 13, 11. Luc 12, 12), *quand j'ouvre la bouche,* c.-à-d. quand je prends la parole, » — et il rappelle Luc 21, 15 : ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν, ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντιστῆναι καὶ ἀντειπεῖν ἅπαντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν. Quant à ἐν παῤῥησίᾳ, il faut nécessairement le détacher de ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος pour le rapporter à γνωρίσαι qui suit : ce qui se peut admettre. Mais 1° ἵνα μοι δοθῇ λόγος ne saurait signifier « afin que *le discours que je dois prononcer* (= ὁ λόγος μου), ou *ce que je dois dire* (= ἃ δεῖ λέγειν, Luc 12, 12) me soit donné » : λόγος tout seul ne saurait avoir ce sens. C'est la parole qui est donnée, non ce qu'il doit dire. D'autant plus 2° que ce que Paul doit dire, c'est ce μυστήριον

qui lui a été déjà révélé, et dont il nous a déclaré avoir une parfaite connaissance (Éph. 3, 3-4). 3° Cette interprétation n'est pas conforme au ℣ 20, où Paul reprend la même pensée (voy. ℣ 20).

D'autres pensent que cette *ἄνοιξις τοῦ στόματός μου* doit être attribuée à Dieu ; en conséquence ils traduisent : « *afin que la parole,* la capacité de parler[1] *me soit donnée* (de Dieu) *en m'ouvrant la bouche,* » c.-à-d. en le faisant parler comme il n'aurait pas pu le faire par lui-même. Ils voient dans cet acte de Dieu qui ouvre la bouche de l'apôtre, l'inspiration directe et positive de ce qu'il faut dire (*Bulling.:* ut aperiatur ipsi os et eloquentia concedatur, quæ, non sua, sed Dei eloquia ecclesiis proponat. *Corn.-L.*, *Harless, Olsh.*, *Monod*, *Braune*). Ils citent à l'appui de cette signification Ézéch. 3, 27. 29, 21. 33, 22. Ps. 51, 17. Cf. Sap. 10, 21. Sir. 15, 5, et rappellent pour le fond la promesse de Jésus, Matth. 10, 19 : *δοθήσεται ὑμῖν τί λαλήσετε.* Marc 13, 11. Luc 12, 12. — Nous ferons d'abord à cette interprétation le même reproche qu'à la précédente, c'est de demander pour Paul ce qui lui a été déjà accordé : une révélation l'a initié à ce *mystère de l'évangile,* et ses lecteurs ont déjà pu apercevoir, à la manière dont il en parle, l'intelligence qu'il en a (3, 3. 4). En second lieu, le langage ne nous paraît pas autoriser cette interprétation. En effet, *ἀνοίγειν τὸ στόμα τινός*, *ouvrir la bouche de quelqu'un* signifie *faire parler quelqu'un,* lui délier la langue, lui donner l'usage de la parole ; il se dit prop. d'un muet (Luc 1, 64) ou de quelqu'un qui a la langue embarrassée, comme Moïse (Ex. 4, 12 : « Eh bien ! va, et moi je t'ouvrirai la bouche. » —

[1] **Harless s'appuie pour donner à λόγος le sens de « *capacité de parler,* » de 2 Cor. 11, 6, où λόγος signifie la parole, le talent de la parole, c.-à-d. l'éloquence : ce qui n'irait point ici. *Monod* traduit : « afin qu'il me soit donné *ce que je dois dire,* ce que λόγος ne saurait signifier dans dans notre passage (voy. plus haut).**

Moïse venait de dire qu'il était ἰσχνόφωνος καὶ βραδύγλωσσος — et je t'enseignerai ce que tu auras à dire[1]; puis de celui qui est muet, parce qu'il ne sait pas parler. Sir. 15, 5: καὶ ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ἀνοίξει τὸ στόμα αὐτοῦ, elle [la sagesse] lui ouvrira la bouche, ç.-à-d. le fera parler, lui donnera de pouvoir parler au sein d'une assemblée: il ne sera pas réduit au rôle de muet. Sap, 10, 21 : ὅτι ἡ σοφία ἤνοιξε στόμα κωφῶν καὶ γλώσσας νηπίων ἔθηκεν τρανάς, car la sagesse a ouvert la bouche, c.-à-d. a fait parler les muets, et a rendu éloquente la langue de ceux qui ne savaient pas parler. Il se dit aussi du prophète que Dieu fait sortir de son mutisme et à qui il ordonne de prendre la parole pour annoncer ce que l'Éternel l'a chargé de dire : il lui ouvre la bouche, c.-à-d. le fait parler. Ézech. 3, 26. 27 : j'attacherai ta langue à ton palais pour que tu sois muet... mais, quand je te parlerai, j'ouvrirai ta bouche, pour que tu leur dises, etc. 29, 21. 33, 23: ma bouche était ouverte, et je n'étais plus muet. Ps. 51. 17. On voit par ces différents exemples que l'expression ἀνοίγειν τὸ στόμα τινός, se peut joindre à l'idée d'inspirer à quelqu'un ce qu'il doit dire (Ex. 4. 12), mais qu'elle ne l'exprime pas: elle se borne à l'idée de faire sortir quelqu'un de son mutisme, de lui délier la langue. D'où suit que notre passage signifierait en réalité : « *afin que la parole me soit donnée*, c.-à-d. qu'il me soit donné de parler, *en m'ouvrant la bouche*, » c.-à-d. en me déliant la langue, en me faisant parler : ce qui est tout autre chose que l'interprétation de ces commentateurs.

Enfin d'autres l'entendent « afin que la parole me soit donnée » — ou de « *l'occasion de parler*, » en rapprochant notre passage du parallèle Col. 4, 3: ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ (*Wolf*, *Kœster*, Stud. u. Krit. 1854, p. 317. *Bleek*), comme si λόγος pouvait être l'équivalent de θύρα τοῦ λόγου — ou de la « *faculté de parler* » (*Flatt*, *Kypke*), en donnant à μοι δοθῇ λόγος le sens de l'expres-

sion parlementaire « donner la parole à quelqu'un » (διδόναι λόγον τινί, 4 Macc. 5, 14 : λόγον ᾔτησεν ὁ Ἐλεάζαρος, καὶ λαβὼν τοῦ λέγειν ἐξουσίαν. Jos. Antt. 17, 11, 2 : λόγου οὖν τοῖς Ἰουδαίων πρέσβεσι δοθέντος. Voy. *Kypke* h. l.), comme si Paul avait à demander la parole à quelqu'un pour prêcher l'évangile[1] ou de l'occasion et de la faculté de parler tout ensemble (*Koppe*, *Rosenm.*, *Meier*).

γνωρίσαι, inf. épexégétique; sorte de liaison lâche qui indique tantôt l'intention, le but (= *pour*, *afin de*), tantôt la conséquence, le résultat (= *de manière, en sorte que*). Voy. 1, 1 = « *pour faire connaître* » (γνωρίζειν, voy. *Oltramare*, Comm. Rom. I, p. 293). — τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου, « *le mystère de l'évangile* »: ce gén. peut indiquer ce qui fait l'objet, autrement dit la matière, le fond de ce mystère (voy. λόγ. τ. ἀληθείας, 1, 13), ou être un gen. appos.: l'évangile qui est un mystère. Μυστήριον (voy. 1, 9) désigne le plan de Dieu pour le salut des hommes. Ce plan caché en Dieu et tu par lui pendant des siècles et révélé au temps voulu, c'est l'évangile.

℣ 20. ὑπὲρ οὗ, scil. μυστηρίου (*Bengel*, *Matthies*, *Meyer*, *Schenkel*): c'est la forme rigoureusement grammaticale; mais comme μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου peut signifier « le mystère de l'évangile, » c.-à-d. l'évangile qui est un mystère, il est grammatical aussi et plus conforme à l'idée de rapporter, comme le font en général les commentateurs, οὗ à εὐαγγέλιον, « *pour lequel évangile* » : cela va mieux avec πρεσβεύω. — Ὑπέρ, gén. « *pour*, *en faveur de*, » opp. κατά, gén. *contre*. Aelien V. H. 14, 39 : πρεσβεύειν ὑπὲρ εἰρήνης. 1, 21 : ὑπὲρ τῆς πατρίδος, etc. — πρεσβεύω, « *je suis ambassadeur* » — ambassadeur de Christ (2 Cor. 5, 20), ayant été envoyé par lui,

[1] *Kypke*, il est vrai, pense que dans ces paroles Paul fait allusion à sa défense devant la Haute Cour impériale, lorsque sa cause sera appelée. A tort; il ne s'agit, pour le moment, que de la prédication de l'évangile.

— et ambassadeur auprès des païens, à qui il a été spécialement adressé (Rom. 1, 14. 11, 13. Gal. 2, 9. Comp. Act. 9, 15. 22, 15).

ἐν ἁλύσει, « *lié d'une chaîne, enchaîné* » (Col. 4, 3 : δι' ὃ καὶ δέδεμαι). Paul relève ici sa position de prisonnier, non pour faire allusion à son droit d'ambassadeur violé par son emprisonnement (*Théoph.*, *Estius*, *Wettst.*, *Meyer*, *Schenkel*), mais parce qu'elle explique pourquoi il a demandé à ses lecteurs de prier pour lui, « afin qu'il lui soit donné de parler à bouche ouverte, hardiment. » Il signale cette position, non par un terme général, comme ἐν τοῖς δεσμοῖς (Phil. 1, 7. Philém. 10), mais par un terme spécial (ἐν ἁλύσει), qui la montre telle qu'elle est (comp. 2 Tim. 1, 16. τὴν ἅλυσίν μου), et permet de comprendre comment, malgré cela, il jouit encore d'assez de liberté pour pouvoir se livrer à l'évangélisation. En effet, dans l'expression ἐν ἁλύσει, nous ne saurions envisager le singulier ἁλύσει comme un collectif (*Meyer*, *Schenkel*), et alors même que ce singulier ne signifie pas « lié d'*une seule* chaîne » (= ἐν μιᾷ ἁλύσει) plutôt que de deux ou trois, ce qui est hors de considération, il n'en est pas moins vrai que le singulier est un singulier, et que Paul n'aurait pas dit ἐν ἁλύσει s'il avait été lié de plusieurs chaînes; il aurait dit ἐν ἁλύσεσι (cont. *Harless*, *Olsh.*, *Braune*, etc.). Nous savons par Act. 28, 20 (τὴν ἅλυσιν ταύτην) que Paul était enchaîné de cette manière à Rome, de sorte qu'on peut dire que ce détail s'applique très bien à sa captivité dans la capitale. S'applique-t-il de même à sa captivité à Césarée ? Sur ce point, les docteurs sont en désaccord (voy. Introd. Épit. aux Colossiens, p. 25, note 2). En tout cas, l'évangélisation de Paul à Césarée devait être singulièrement restreinte, car s'il pouvait « recevoir des amis et des visitants » (Act. 23, 35), il ne semble pas qu'il pût sortir du prétoire où il était enfermé ; de sorte que ce qu'il dit ici de son évangélisation ne peut guère concerner que sa détention à Rome (Voy. ibid.).

ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησιάσωμαι ὡς δεῖ με λαλῆσαι : Παῤῥησιάζεσθαι (= παῤῥησίᾳ λαλεῖν) prend les sens et les nuances de παῤῥησία (voy. 3, 12) et se rend par *parler librement* (Act. 19, 8. 26, 26) — *franchement, ouvertement* (Act. 13, 46. 18, 26) — *publiquement* (Act. 9, 27) — et ici *avec assurance, hardiment* (℣ 19. Act. 14, 3. 1 Thess. 2, 2). — ἐν αὐτῷ, scil. εὐαγγελίῳ, non μυστηρίῳ (*Beng., Meyer, Schenkel, Hofm.* Voy. ὑπὲρ οὗ). Que signifie-t-il? On trouve παῤῥησιάζεσθαι ἐν ὀνόματι, parler avec hardiesse au nom de, en l'autorité de (Act. 9, 27), ἐν τῷ θεῷ, en se confiant en Dieu (1 Thess. 2, 2). Cf. ἐπὶ τῷ κυρίῳ, en s'appuyant sur. De là, ἐν αὐτῷ, scil. εὐαγγελίῳ, « en se fondant sur l'évangile » : l'évangile est le fondement, la source de cette παῤῥησία de l'apôtre (*Harless, Braune, Monod, Hofmann*). Mais cela ne cadre pas avec le contexte, car Paul réclame les prières de ses lecteurs précisément pour que cette παῤῥησία lui soit donnée: il l'attend de Dieu. Ἐν désigne plutôt la sphère dans laquelle Paul désire παῤῥησιάζεσθαι, c'est *en lui, l'évangile*, dont il s'occupe (*Matthiae*, Gr. p. 1362), c.-à-d. en annonçant l'évangile, dans la prédication de l'évangile (*Flatt, Rück., Meier, Olsh., DeW., Meyer, Schenkel, Bleek*). — ὡς δεῖ με λαλῆσαι (cf. Col. 4, 4), « *comme je dois parler;* » ne se rapporte pas seulement aux choses qu'il doit dire (= παῤῥησιασάμενος λαλῶ ἃ δεῖ με λαλῆσαι) et sur lesquelles Dieu lui a déjà accordé les révélations suffisantes, témoin son épître même et ses déclarations (3, 3. 4); mais surtout à la manière même (ὡς = *comme, de la manière que*) dont il doit parler, lui, ambassadeur de Christ, dans la situation délicate où il se trouve par le fait même de sa captivité.

Reste à savoir à quoi on doit relier ἵνα, partant la proposition tout entière. On ne saurait le faire dépendre de πρεσβεύω (*Beng., Meyer, B.-Crus.*), car on ne voit pas comment le fait de πρεσβεύειν ἐν ἁλύσει peut avoir pour but de ἐν αὐτῷ (εὐαγγελίῳ) παῤῥησιάσασθαι; passe encore si Paul avait dit ἵνα

καὶ ἐν αὐτῇ (*ἁλύσει*) *παῤῥησιάσωμαι* (*Harless*). Ἵνα doit se *coordonner* à *ἵνα μοι δοθῇ λόγος... εὐαγγελίου*, comme on en a des exemples, Rom. 7, 13. 2 Cor. 9, 3. Gal. 3, 14. Paul reproduit en terminant la même pensée, afin de relever de nouveau le but pour lequel il réclame les prières de ses lecteurs et le bien imprimer dans leur esprit. Il ne le fait pas d'une manière tautologique (cont. *Harless*); il le relève pour lui donner plus de précision par le détail *ὡς δεῖ με λαλῆσαι*. De là, « priant pour moi, — *afin qu*'il me soit donné de parler « à bouche ouverte, hardiment, pour faire connaître le « mystère de l'évangile, pour lequel je suis ambassadeur, « lié d'une chaîne, — *afin que* je l'annonce hardiment, « comme je dois parler » (*Calvin, Olsh., DeWette, Meyer, Schenkel, Bleek*). — *Harless, Monod, Braune subordonnent* ce second *ἵνα* au premier. De cette manière, *ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησιασώμεθα* n'exprime plus le but pour lequel Paul réclame les prières de ses lecteurs, comme le pense *Harless*, mais il exprime le but de ce but, c.-à-d. un but final (cf. Rom. 15, 31. 32. 2 Cor. 11, 12. Gal. 4, 5), ce qui n'est point.

§ 10. **Fin** (VI, 21-24) : **Affaires et salutation.**

℣ 21. Ἵνα *δὲ καὶ ὑμεῖς* εἰδῆτε* : Δὲ introduit une pensée nouvelle : « *Or afin que vous sachiez.* » — *τὰ κατ' ἐμέ*, scil. *πράγματα*, prop. « *ce qui me concerne, mes affaires* » (Act.

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch.* 8, *Rück.* (ℵABEFGP, 10 Minn. it. vulg. Euth. Théod. Pél.), tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.* 7, *Harless*, *De W.*, *Meyer* lisent *εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς* (BKL, Minn. syrr. basm. arm. éth. Chrys. Dam. Jér. Ambrosiast.). La première leçon est mieux documentée. La différence est dans l'accentuation mise sur *καὶ ὑμεῖς* ou sur *εἰδῆτε*. Comme on ne s'attend guère à voir *καὶ ὑμεῖς* accentué, puisqu'il n'y a point d'opposition, on comprend que pour ce fait et pour le rapprocher de *τὰ κατ' ἐμέ*, on l'ait transposé après *εἰδῆτε;* tandis que l'inverse est beaucoup moins vraisemblable.

24, 22: *τὰ καθ' ὑμᾶς*, votre affaire. 25, 14. Phil. 1, 12. Col. 4, 7. Voy. *Wettst.*, *Kypke*, h. l.), fait allusion à son procès pendant. — *τί πράσσω*, ajouté épexégétiquement, fait allusion à sa personne, « *ce que je fais*, » c.-à-d. ce que je deviens, comment je me trouve (Xén. Cyr. 4, 5, 20: *οὐκ εἰδὼς ὅ τι πράττομεν*, ignorant ce que nous devenions, notre sort. Soph. Ed. R. 74. Eur. Orest. 660. Elect. 85. Aelien V. H. 2. 35 : *ἤρετο τί πράττοι*, il demanda [à Gorgias malade] comment il allait, comment il se trouvait. Plat. Theæt., p. 174 B. Comp. *εὖ πράττειν*, Act. 15, 29 et *κακῶς πράττειν*). De là, « *Or afin que vous aussi vous sachiez mes affaires, ce que je deviens*, » — *πάντα γνωρίσει ὑμῖν* * *Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος*, « *Tychique, mon cher frère et mon fidèle serviteur, vous informera de tout.* » Tychique, originaire de l'Asie proconsulaire (Act. 20, 4), peut-être même d'Éphèse[1], était un jeune chrétien que Paul attacha, comme d'autres, à sa personne, pour l'aider dans l'évangélisation. Il avait accompagné Paul dans son dernier voyage à Jérusalem (Act. 20, 4), et nous le retrouvons ici, à Rome, pendant sa captivité. C'est lui que Paul charge de porter la lettre aux Éphésiens, ainsi que celle aux Colossiens (Col. 4, 7) et de donner à tous de ses nouvelles. Il le recommande en l'appelant son « *cher frère et son serviteur fidèle* (*πιστός* = fidus), sur lequel il peut compter. Cette dénomination de *διάκονος*, *ministre*, *ser-*

* Ainsi lisent *Lachmann*, *Tisch.* 8, *Meyer* (ℵBDEFG, 4 Minn. it. (d. e. f.) syr. copt. basmur. arm. goth. Euthal. Ambrosiast.) — tandis que *Elz.*, *Tisch.* 7, *Griesb.*, *Harless*, *De W.* lisent *ὑμῖν γνωρίσει* (AKL, Minn. vulg. syr. Chrys. Théod. Dam.). La première leçon est mieux documentée.

[1] Il est déjà parlé de Tychique dans Tite 3, 12. Si l'on suppose que cette lettre a été écrite pendant le voyage intérimaire que Paul fit durant son séjour à Éphèse, on peut croire que c'est dans cette ville qu'il avait rencontré et converti Tychique, qui serait ainsi Éphésien. On comprend par là d'autant mieux que Paul l'ait choisi pour porter la lettre qui devait arriver tout d'abord aux Éphésiens.

viteur, lui est donnée ici, non comme ministre de l'évangile proprement dit (*Calvin*, *Grotius*, *B.-Crus.*, *Braune*, *Monod*), et encore moins comme diacre (*Estius*); mais relativement à Paul qu'il sert dans la propagation de l'évangile. Cela ressort de même de Col. 4, 7, où Paul, après l'avoir appelé πιστὸς διάκονος, ajoute fort aimablement pour le relever aux yeux des Colossiens, καὶ σύνδουλος, « *mon collègue*, » parce que si Tychique s'est mis sous la direction de Paul, c'est pour l'évangile, en qualité de δοῦλος Ἰησ. Χριστοῦ. Du reste, Paul en laisse bien apercevoir quelque chose en ajoutant ἐν κυρίῳ, « *dans le Seigneur* » Jésus-Christ. C'est là, en effet, une expression épexégétique (= « et ce, dans le Seigneur) pour indiquer qu'une chose est ou se fait *en* ou *dans la communion avec le Seigneur*, il en est le fondement : c'est dans le Seigneur » qu'il est son frère et son serviteur, c.-à-d. comme chrétien (1 Cor. 4, 17). Il n'y a pas de raison pour rapporter ἐν κυρίῳ seulement au dernier (*Matthies*, *Meyer*, *Schenkel*), puisqu'on dit ἀδελφὸς ἐν Χριστῷ, Col. 1, 2.

Avant d'aller plus loin, nous devons nous arrêter sur un point particulier. Paul ne dit pas: « Or afin que *vous* sachiez mes affaires ; » mais il dit : « Or afin que *vous aussi*, vous sachiez mes affaires... Tychique... vous informera de tout. » Il est évident que ce « *vous aussi* » signifie « *vous*, *comme d'autres* » (*Beng.:* perinde ut alii). Paul compare dans son esprit ses lecteurs, à qui il fait savoir ses affaires par Tychique, à d'autres personnes à qui il les a faites aussi savoir[1]. Ce « vous aussi » ne peut pas signifier « vous, comme Tychique et les gens de mon entourage » (*Braune*) — ni « vous, comme moi je les sais » (*Rückert*, *Matthies*, *Stier*) — ni « vous, comme moi je sais les vôtres » (*Kiene*, Stud. u. Krit. 1869, p. 321. *Hofm.*, p. 266. *Reuss*, p. 157), et l'on se

[1] On ne saurait assimiler ce *καὶ ὑμεῖς* au *καὶ ὑμεῖς* Col. 3, 8, comme le veut *Holtzmann* (voy. Col. 3, 8).

demande à qui Paul fait allusion par ces paroles. Là-dessus l'épître est muette et les lecteurs eux-mêmes n'en pouvaient rien savoir. Pour nous, la clarté se fait par la comparaison avec l'ép. aux Colossiens. Paul leur écrit *τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικός* (Col. 4, 7); d'autre part, il écrit aux Éphésiens : *ἵνα καὶ ὑμεῖς εἰδῆτε τὰ κατ' ἐμέ, πάντα ὑμῖν γνωρίσει Τυχικός*. Ce rapprochement nous montre qu'en écrivant l'épître aux Éphésiens, Paul avait déjà promis à d'autres de leur donner de ses nouvelles par Tychique, et que, entraîné par le sentiment de ce qu'il vient de faire (les deux lettres ayant été écrites coup sur coup), il se laisse aller, par une sorte de *lapsus* fort compréhensible, à écrire *καὶ ὑμεῖς*, « afin que *vous aussi* vous sachiez, etc. » Comme ceci est un *lapsus*, il ne faut pas nous demander comment les Éphésiens pouvaient comprendre ce rapport de *καὶ ὑμεῖς* avec l'ép. aux Colossiens (*Holtzm.*, p. 24); il est bien évident qu'ils ne le pouvaient pas (de même *Jér.*, *Estius*, *Neander*, Pfl. p. 402. *Wiggers*, Stud. u. Krit. 1841, p. 453. *Baur*, Paulus, p. 456. *Meyer*, *Schenkel*, p. 7. *Bleek*, *Renan*, p. XII, XVII. *Hœnig*, p. 87. *Sabatier*, p. 208. *Grau*, p. 173. *Weiss*, Einl., p. 267, etc). Il résulte de ce détail que l'ép. aux Colossiens venait d'être écrite au moment où Paul a écrit l'ép. aux Éphésiens.

℣ 22. *ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς*, « *je l'ai envoyé vers vous* » : Paul écrit au passé (*ἔπεμψα*), suivant le style épistolaire grec et latin : en français nous employons le présent : « *je vous l'envoie.* » — *εἰς αὐτὸ τοῦτο ἵνα...* « *pour cela même,* » c.-à-d. dans ce but, précisément dans ce but, tout exprès (Rom. 13, 6. 2 Cor. 5, 5), et il est souvent suivi de *ἵνα* ou *ὅπως*, qui expliquent le but (Rom. 9, 17. Col. 4, 8). — *ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν*, « *pour que vous connaissiez nos affaires* »: *τὰ περὶ ἡμῶν* comme *τὰ κατ' ἐμέ*, ℣ 21 ; seulement, *ἡμῶν* indique qu'il ne s'agit pas uniquement de Paul, mais encore de ceux qui sont avec lui (voy. Col. 4, 10. Philém. 10. 23).

Paul élargit sa pensée en la portant sur ses compagnons d'œuvre et leurs travaux[1]. — *καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν*, « *et qu'il fortifie vos cœurs* » (*παρακαλεῖν*, voy. Col. 2, 2). Les lecteurs de Paul connaissaient la triste position dans laquelle il se trouvait à Rome; ils en étaient affligés et étaient inquiets sur son sort. Paul veut que Tychique les mette au courant de la situation et les réconforte, les fortifie (*Bengel*, *Flatt*, *Braune*), pour qu'ils ne se laissent pas aller au découragement (voy. *μὴ ἐκκακεῖν*, 3, 13. Comp. Col. 2, 2). Il n'a pas encore le sentiment que son avenir soit aussi sombre qu'il le fut réellement. Rien dans le contexte n'indique qu'on doive donner à *παρακαλεῖν* une valeur plus forte; cependant des commentateurs (*Vulg.:* consoletur. *Luth.*, *Calvin*, *Bèze*, *Kop.*, *Rosenm.*, *Harless*, *Meyer*, *Schenkel*, *Braune*, *Monod*) préfèrent *consoler*. Quant à lui donner la signification d'*exhorter* (*Cajet.*, *Estius*), c'est inadmissible.

℣ 23. Paul, en terminant sa lettre, prend congé de ses lecteurs par un double souhait de bénédiction. Εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως, « *que la paix soit donnée aux frères* (aux chrétiens à qui il adresse sa lettre) *et l'amour uni à la foi.* » Il leur souhaite tout d'abord deux liens précieux ici-bas, la paix pour leur cœur et l'amour entre eux. Εἰρήνη désigne « *la paix,* » non pas spécialement la paix avec Dieu » (*εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν*, Rom. 5, 1. *Bengel*, *Matthies*, *Meier*, *Schenkel*, *Monod*), car cette paix a été faite lorsque le chrétien s'est réconcilié avec Dieu (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 5, 1), — ni « la paix entre eux, » comme le propose *Calvin*, car rien dans l'épître ne trahit un état de dissension entre les chrétiens à qui Paul s'adresse; mais « la paix » en général, comme il l'a déjà souhaitée 1, 2, ce calme intérieur, cette

[1] *Rückert* ayant fait dire à Paul; « afin que *vous aussi*, c.-à-d. *vous, comme moi*, vous sachiez mes affaires, ce que je deviens, » conjecture qu'il faut lire *ἵνα γνῶ τε τὰ περὶ ὑμῶν*, « afin que *je* connaisse *vos* affaires : ce que les mss. n'autorisent pas (voy. le parallèle Col. 4, 7).

tranquillité de conscience et cette sérénité d'âme que produit dans le chrétien le sentiment même de la grâce de Dieu et qui ouvre le cœur à la jouissance de tous les biens; c'est le שָׁלוֹם christianisé : ce qu'on peut appeler ici-bas le bonheur. Si Paul ne dit pas, comme d'ordinaire, χάρις καὶ εἰρήνη (Éph. 1, 2. Rom. 1, 7. 1 Cor. 1, 3, etc.), c'est qu'ayant l'habitude de terminer toutes ses lettres par un souhait de grâce, il le réserve pour la fin : la grâce est la source de toutes les bénédictions. — En revanche, il ajoute καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως. Après la paix pour leur vie individuelle, il leur souhaite pour leur vie commune, *l'amour* fraternel, *la charité avec la foi*, non pas « l'amour *et* la foi, » car celle-ci, ils la possèdent, puisqu'ils sont chrétiens; mais « l'amour *avec* la foi, » c.-à-d. joint, uni à la foi, 1 Tim. 2, 15. Plat. Phædr., p. 253, E : κάλλος μετὰ ὑγιείας λαμβάνειν (*Harless*, *Meyer*, *Monod*, *Weiss*, p. 476). Il rappelle par là qu'il en est inséparable. La charité est la fille de la foi : partout où la foi règne, on voit régner la charité (1 Cor. 13, 2. Gal. 5, 6); ce sont deux vertus qui vivent et périssent ensemble. La charité unie à la foi est le meilleur souhait qu'on puisse faire pour la prospérité d'une communauté[1]. Quelques commentateurs ont cru qu'il fallait relier entre elles εἰρήνη καὶ ἀγάπη, en considérant la seconde comme le principe de la première ; ainsi *Calvin* propose « *la paix entre les chrétiens et la charité*, » tandis que *Bengel*, *Wolf*,

[1] *Schwegler* (Nachapost. Zeitalt. p. 334. 388) prétend que « l'auteur « de l'épître *coordonne* ici la charité et la foi, et voit dans cette coor« dination une opposition à la pure doctrine paulinienne, πίστις δι' ἀγά« πης ἐνεργουμένη. Paul tient la foi pour le plus haut principe de la « vie et de l'action chrétienne; les partisans de Pierre accentuaient les « ἔργα ἀγάπης. Les deux principes sont si opposés qu'il n'y a pas de « conciliation entre eux ; ce n'est que plus tard, lorsque la doctrine de « Paul se fut émoussée, qu'on chercha à les concilier. Ceci ne serait donc « pas du pur paulinisme. » Nous n'avons qu'un mot à répondre, c'est que cette coordination n'existe pas.

Meier y voient « *la paix avec Dieu et l'amour de Dieu* pour nous. » Mais rien ne laisse apercevoir la nécessité d'une semblable liaison, et l'adjonction de μετὰ πίστεως y est plutôt contraire. Dans l'une et dans l'autre interprétation, on est obligé d'abandonner la signification que εἰρήνη a toujours dans ces sortes de souhaits, sans que rien dans le contexte y invite. Enfin la traduction de ἀγάπη μετὰ πίστεως, « *l'amour de Dieu, conformément à notre propre foi* » (*Meier*), ne saurait se justifier au point de vue du langage (voy. *Meyer*). — ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, « *par Dieu* notre *Père et par* notre *Seigneur Jésus-Christ* » (voy. 1, 2).

℣ 24. Paul, selon son habitude, termine sa lettre par un souhait de grâce : ἡ χάρις (scil. εἴη) μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, « que la grâce soit avec tous ceux qui aiment notre Seigneur Jésus-Christ » (voy. Col. 4, 18). La grâce ne va pas sans l'amour pour Christ (cf. 1 Cor. 16, 22). — ἐν ἀφθαρσίᾳ fait difficulté. Ἄφθαρτος, ον, prop. qui ne se détruit pas, ne se corrompt pas, ne périt pas, *incorruptible, impérissable, immortel,* en parlant des choses, 1 Cor. 9, 25. 1 Pier. 1, 4. 23. 3, 4, et en parlant des personnes, 1 Cor. 15, 52. Rom. 1, 23. 1 Tim. 1, 17 — opp. à φθαρτός, qui se détruit, se corrompt, *périssable, mortel* (= θνητός, 1 Cor. 15, 53. 54). Paul n'emploie jamais ἀθάνατος et rarement ἀθανασία (1 Cor. 15, 53. 54. 1 Tim. 6, 16). D'où ἀφθαρσία, *incorruptibilité, immortalité* (opp. à φθορά, qui indique l'état de tout ce qui se corrompt, se décompose ou périt, *corruption, mort*). 1 Cor. 15, 43 : σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ, est semé en état de corruption, c.-à-d. mortel, ressuscite en état d'incorruptibilité, c.-à-d. immortel. 15, 50 : οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ. 15, 53. 54 : ἀφθαρσία = ἀθανασία. Rom. 2, 7. 2 Tim. 1, 10. Sap. 2, 23 : ἀφθαρσία, opp. à θάνατος. Dans Sap. 6, 19. 20. 4 Macc. 9, 22. 17, 12, ἀφθαρσία est figuré et signifie *pureté* (= ἀφθορία, Tite 2, 7). — Maintenant que signi-

fie ἐν ἀφθαρσίᾳ, et à quoi doit-on le rapporter? Deux questions sur lesquelles les commentateurs sont en désaccord. *a*) *Wettstein* (de même *Semler, Reiner* dans *Wolf*) le relient à Ἰησοῦν Χριστόν = « qui diligunt *Jesum Christum in immortalitate*, i. e. immortalem, gloriosum, non humilem, etc. » Mais cette construction (Ἰησ. Χρ. ἐν ἀφθαρσίᾳ = ἄφθαρτον) ne se justifie pas grammaticalement (Ἰησ. Χριστὸν τὸν ἐν ἀφθ.), et rien dans le contexte ne l'appelle. Est-il possible d'exclure ainsi de notre amour Christ dans son abaissement? — *b*) D'autres le relient à χάρις: Χάρις ἐν ἀφθαρσίᾳ = *favor immortalis* (*Castal.*), ce que le langage n'autorise pas — ou « la grâce accompagnée de (ἐν, voy. 4, 19) l'immortalité » (*Piscator, Michael., Hofmann*); mais la place des mots n'est pas favorable à cette liaison. D'ailleurs on comprendrait que Paul dît: « la grâce accompagnée de la Vie » (ζωή), c.-à-d. du bonheur éternel; on ne comprend pas qu'il dise ἐν ἀφθαρσίᾳ, qui n'éveille que l'idée d'immortalité. — *c*) D'autres construisent χάρις, scil. ἐστὶν ἐν ἀφθαρσίᾳ, « *que la grâce soit d'une manière impérissable,* » c.-à-d. éternellement avec tous ceux qui, etc. (ἐν ἀφθαρσίᾳ = ἀφθάρτως). *Bèze :* gratia sit ...ad immortalitatem = εἰς ἀφθαρσίαν. *Bengel, Matthies, B.-Crus.* On transforme l'idée d'incorruptibilité, impérissabilité en la notion pure de temps, éternité : ce qui n'est pas exact. Pourquoi user d'une semblable locution, quand εἰς τοὺς αἰῶνας est l'expression juste et pour ainsi dire consacrée? — *Olshausen* voit dans ἐν ἀφθαρσίᾳ une brachylogie = ἵνα ζωὴν ἔχωσιν ἐν ἀφθαρσίᾳ = que la grâce soit avec tous ceux qui... afin qu'ils aient la Vie en immortalité, c.-à-d. la Vie éternelle : ce qui est arbitraire. — D'après *Harless, Bleek, Monod*, ἀφθαρσία désigne « la nature ou l'essence impérissable » de la grâce ; de sorte que Paul souhaite que « la grâce soit avec eux en incorruptibilité, » c.-à-d. dans son essence ou son caractère permanent et inaltérable, ce qui semble dire d'une manière inamissible. Mais ἀφθαρσία ne signifie pas —

même dans 2 Tim. 1, 10, qu'on invoque — « nature ou essence impérissable. » Pourquoi recourir à une manière contournée et ne pas dire χάρις ἄφθαρτος, « que la grâce impérissable soit avec, etc. » ? Si c'est « la nature, l'essence même de la grâce, » comment former ce souhait, puisque la grâce ne pourrait être autrement en eux ? — *d*) La plupart des commentateurs relient ἐν ἀφθαρσίᾳ à ἀγαπώντων, et *Harless*, p. 568, ainsi que *DeWette*, reconnaissent que c'est, d'après la place des mots, la manière qui se recommande le mieux, comme διδάσκειν ἐν ἀληθείᾳ, Matth. 22, 16. κρίνειν ἐν δικαιοσύνῃ, Act. 17, 31. λατρεύειν ἐν ἐκτενείᾳ, Act. 26, 7. ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι, Rom. 12, 8, etc. Ἀγαπᾷν ἐν ἀφθαρσίᾳ revient à ἀγαπᾷν ἀφθάρτως. Malheureusement les commentateurs se divisent sur la signification de ἀφθαρσία. Plusieurs le prennent au sens figuré moral et l'entendent *a*) d'une manière générale de l'incorruptibilité, c.-à-d. de *l'honnêteté de la vie* (*Chrys.*: ἐν κοσμιότητι ou δι' ἀρετῆς· πᾶσα γὰρ ἁμαρτία φθορά. *Théod.*, *Théoph.*, *Jérôme* : videamus ne melius sit omne peccatum corruptionem animæ intelligere; et eos qui a peccato liberi sunt, incorruptos vocari; ita ut diligentes J. Christum in incorruptione sint, dum peccati vinculis non tenentur. *Estius* : cum vitæ castimonia) — *b*) ou plus spécialement de la *pureté* (*Anselme*), ou de *la sincérité* des sentiments (*Érasme*, *Calvin*, *Bucer*, *Bullinger*, *Corn.-L.*), et se dit d'un amour sans mélange d'affections terrestres ou d'arrière-pensées. Cette interprétation est en soi fort acceptable ; mais comme cette signification d'ἀφθαρσία est rare, car on ne la rencontre guère que dans les livres de la Sapience et des Macchabées, que, d'autre part, Paul emploie en ce sens ἀφθορία, Tite 2, 7, nous croyons devoir lui préférer le sens d'*incorruptibilité*. En conséquence, nous traduisons : « *Que la grâce soit avec tous ceux qui aiment le Seigneur Jésus-Christ* d'une manière incorruptible, impérissable, » c.-à-d. *d'un amour qui ne*

s'altère point, qui ne périt point (*Meyer*, *Schenkel*, *Braune;* de même au fond *Pél.*, *Ecum.*, *Luther*, *Grotius :* constanter. *Wolf*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Meier*). Cette manière de qualifier les chrétiens, en terminant l'épître, est en parfaite harmonie avec le caractère prophylactique de l'écrit, qui tend à soustraire les lecteurs à l'influence de docteurs lesquels, par leurs doctrines, cherchent à détacher les chrétiens de Christ. Elle cadre, on ne peut mieux, avec ce que Paul a dit dans le courant de sa lettre. Dans sa partie dogmatique (1, 1—4, 14), il s'est efforcé de mettre en relief les bienfaits immenses dont ils sont redevables à Christ, en la terminant par ces mots : « Afin que, professant la vérité avec charité, *vous croissiez à tous égards en intimité avec celui qui est le chef, Christ* (4, 15). » Toute la partie parénétique est dominée par la pensée que l'union avec Christ est la vraie source de la perfection *.

Paul termine ainsi sa lettre par un double souhait de bénédiction adressé à ses lecteurs. Ce qu'il y a de singulier, c'est qu'il s'adresse à eux par des expressions générales, τοῖς ἀδελφοῖς, ℣ 23, et μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων, etc., ℣ 24, ce qu'il ne fait jamais dans les autres épîtres, où il les désigne toujours directement, comme dans le cours de l'épître, par les pronoms personnels (μεθ' ὑμῶν, Rom. 16, 20. 1 Cor. 16, 23. Col. 4, 18. 1 Tim. 6, 21. 2 Tim. 4, 22. 1 Thess. 5, 28. μετὰ πάντων ὑμῶν, Rom. 16, 24. 1 Cor. 16, 24. 2 Cor. 13, 13. Phil. 4, 23. T. R. Tite 3, 15. 2 Thess. 3, 18. μετὰ πνεύματος ὑμῶν, Phil. 4, 23. Tisch. Gal. 6, 18). Il est difficile de croire que cette dérogation à une habitude constante soit fortuite (cont. *Meyer*). Il y a sans doute été entraîné par quelque sentiment plus ou moins conscient,

* *Elz.* ajoutent Ἀμήν (DEKLP, les Minn. fu. demid. vulg. syrr. copt. goth. éth. Théod. Victorin, Ambros.), tandis qu'il est omis par *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* et la plupart des commentateurs modernes (א*ABFG, 73. 23. it. (f. g.) am. tol. basm. arm. Euth. Orig.).

qui se révèle ainsi, car dans l'ép. aux Colossiens, il dit simplement ἡ χάρις μεθ'ὑμῶν, 4, 18. *Harless*, p. 565, pense que « cela tient à la tendance générale de l'épître, telle qu'elle se donne à connaître dans les différentes parties dont elle se compose. » Mais, que la lettre ait ou non une tendance générale, comme l'épître aux Romains, par exemple, cela est sans influence tant que les lecteurs sont bien déterminés, car c'est aux lecteurs personnellement que ces souhaits s'adressent, et ce sont eux que ces expressions désignent. C'est là qu'il faut aller chercher la raison du phénomène. Il est bien vite expliqué, quand l'on admet, comme nous l'avons vu dans l'introduction, que la lettre n'est pas adressée à une seule église, mais est une sorte de circulaire, qui doit être portée par Tychique aux différentes églises de l'Asie (de même *Schenkel, Bleek, Braune*), et bien loin de voir dans cette salutation finale un trait d'inauthenticité (*DeW.*, comm., p. 91. Einl., p. 292. *Hilgenfeld*, Einl., p. 664. *Renan*, p. XIX. *Holzmann*, p. 7), on y trouve, au contraire, une preuve nouvelle d'authenticité.



COMMENTAIRE

SUR

L'ÉPITRE A PHILÉMON

ỳ 1. D'abord l'adresse et la salutation. Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός, « *Paul, prisonnier de Jésus-Christ* (voy. Éph. 3, 1), *et Timothée, son frère* (voy. Col. 1, 1). » Paul ne décline pas son titre d'apôtre parce qu'il s'agit d'une affaire particulière et toute personnelle entre Philémon et lui. Il préfère mentionner sa position de « prisonnier de Jésus-Christ, » qui le rend plus intéressant, partant sa demande avec lui. En s'adjoignant Timothée, que Philémon connaît certainement, il donne plus de poids à sa démarche.

Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν, « *à notre cher Philémon, le compagnon de nos travaux.* » Ce sont deux amis (ἡμῶν, Paul et Timothée), des collègues qui s'unissent et s'adressent à un ami et un collègue. Le rapprochement entre eux est complet. Συνεργός, prop. *compagnon d'œuvre, collaborateur* (Rom. 16, 3. 9. 21. Phil. 2, 25. 4, 3), indique que Philémon s'occupait comme eux de la propagation de l'évangile, Il tenait, en effet, des assemblées religieuses dans sa maison (ỳ 2) et était connu par sa foi et par sa charité envers tous les chrétiens (ỳ 5). Exerçait-il quelque charge ecclésiastique? C'est possible, mais l'épître ne le dit

pas. La tradition en fait un évêque ou pasteur de l'église de Colossses, ce qu'il fut vraisemblablement plus tard (voyez Introduction).

ỳ 2. καὶ Ἀπφίᾳ τῇ ἀδελφῇ*, « *et à notre sœur Appia.* » On croit généralement que c'est la femme de Philémon. Cette mention serait d'autant plus opportune qu'il s'agit de la grâce d'un esclave : la maîtresse de la maison y a bien son mot à dire, et son avis, qui doit naturellement incliner vers l'indulgence, est d'un grand poids dans la balance. Paul se garde bien de la passer sous silence. Quant à la forme Ἀπφία pour Ἀππία (Act. 28, 15), elle se rencontre quelquefois, ainsi Ἀπφίανος (Mionnet, Description de médailles III, 179. IV, 65. 67), ἀπφὺς et ἀπφά.

καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν, « *et à Archippe, notre compagnon d'armes* ; » c'est sans doute un membre de la famille, car il s'agit d'une affaire de famille — peut-être le fils de Philémon (*Rosenm.*, *Eichhorn*, *Michael.*, *Olshausen*, etc.). *Chrys.*, *Ecum.*, *Théoph.* le tiennent pour un ami de la maison. Paul l'appelle aimablement son « *compagnon d'armes* » (συστρατιώτης = commilito. Phil. 2, 25 : Ἐπαφρόδιτον τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργὸν καὶ συστρατιώτην μου) parce qu'il travaillait aussi à la propagation de l'évangile. Il devait exercer quelque ministère important dans l'église de Colosses (voy. Col. 4, 17). Pour le chrétien qui annonce l'évangile, le monde est un vrai champ de bataille, et il lui faut toute la vaillance du soldat, le même courage, la même

* Ainsi lisent *Griesb.* [in margine], *Tisch. 8*, *Reiche*, comm. crit. *Meyer* (ℵAD*E*FG, 3 Minn. it. am. harl. copt. ar. arm., etc. Hesych. Jér.) — tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch. 7* lisent ἀγαπητῇ (= « *notre chère Appia* »), d'après KL, les Minn. éth. Théod.-M. Chrys. Ecum. Dam. Théoph. La variante ἀδελφῇ ayant pour elle les mss. orientaux et occidentaux, est mieux documentée. On pourrait croire que ἀδελφῇ provient de ce qu'on a trouvé ἀγαπητῇ un peu familier (Théod.) ; toutefois, il est plus vraisemblable que ἀγαπητῇ a été provoqué par ἀγαπητῷ.

foi dans son chef, le même dévouement. Paul se complaît dans ces images militaires (voy. Éph. 6, 10).

καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ, « *et à l'assemblée qui se réunit dans ta maison.* » Philémon à Colosses, comme Nymphas à Laodicée (Col. 4, 15), comme Aquilas et Priscille à Rome (Rom. 16, 3), prêtait sa maison pour les assemblées religieuses (voy. Col. 4, 15). Bien que la lettre ne concerne que Philémon et sa famille, Paul profite de cette circonstance pour saluer aussi l'église de Colosses. Il y a là pour elle comme une invitation tacite à accueillir dans son sein l'esclave devenu chrétien. Paul veut lui ouvrir toutes les portes (comp. Col. 4, 9).

ỳ 3. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, « *à vous soient la grâce et la paix par Dieu notre Père et par notre Seigneur Jésus-Christ* » (voy. Col. 1, 2. Éph. 1, 2).

ỳ 4. Paul, selon son habitude, débute en rendant grâce à Dieu de tout le bien qu'il trouve en Philémon : cette marque d'estime et d'intérêt doit lui aller au cœur. Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε, « *Je ne cesse de rendre grâces à Dieu.* » Πάντοτε se lie, non à μνείαν σου ποιούμενος (*Chrys.*, *Théod.*, *Théoph.*, *Luth.*, *Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Hammond*, etc.), mais à εὐχαριστῶ (*Meyer*, *Bleek*, *Oosterzee*), qui est l'idée principale (voy. Col. 1, 3). « *Mon Dieu* » est l'expression de l'union intime et personnelle avec Dieu, que Paul ressent en son cœur (comp. Rom. 1, 8. 1 Cor. 1, 4. 2 Cor. 12, 21. Phil. 1, 3. 4, 19); Dieu qui lui appartient (*mon*), non parce qu'il est son apôtre (*Calv.*), mais parce que lui-même s'est donné à Dieu et lui appartient tout entier. — μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, « *en faisant mention de toi dans mes prières.* » Ἐπί, gén. préposition de temps (Matth. 1, 11) = quand je prie (de même Rom. 1, 10. Éph. 1, 16. 1 Thess. 1, 2).

ỳ 5. ἀκούων, « *en entendant parler,* » c.-à-d. quand j'en-

tends parler de... Vraisemblablement, dans ses entretiens avec Épaphras de Colosses, qui, dans ce moment, est auprès de lui (Col. 1, 8). Cette proposition participiale se rapporte, non à *μνείαν ποιούμενος* (*De Wette*), mais à *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ* (*Meyer*, *Bleek*) et indique pourquoi et de quoi Paul rend grâce à Dieu, plutôt que le motif qui l'engage à faire mention de Philémon dans ses prières. — *ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν ἣν ἔχεις πρὸς* * *τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* : *Meyer*, *Winer*, Gr. p. 383, s'en tenant rigoureusement à la construction grammaticale, rapportent *ἣν ἔχεις... τοὺς ἁγίους* à *τὴν πίστιν*, d'où suit que, ne pouvant donner à *πίστιν* le sens religieux de *foi*, qui répugnerait à *εἰς πάντ. τ. ἁγίους*, ils sont contraints de lui donner celui de bonne foi, fidélité (Matth. 23, 23. Rom. 3, 3. Gal. 5, 22. Tite 2, 10). Mais si nous envisageons le fond même de la pensée, nous devons dire 1° que cette signification ne va bien, ni avec *πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν*, ni avec *εἰς πάντ. τ. ἁγίους*. Que signifierait ici « *cette fidélité envers le Seigneur Jésus*, » si ce n'est « la foi en lui » (cf. 1 Thess. 1, 8 : *ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν*), et « *cette fidélité* ou *bonne foi envers tous les saints*, » quand il s'agit au fond de la *charité* de Philémon? 2° En disant *σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν*, Paul mentionne deux qualités connexes, qui ne sauraient être autres que la charité et la foi, ces deux grandes vertus qui font le chrétien: la charité envers les saints et la foi en Jésus-Christ, comme on peut le voir Col. 1, 4 : *ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χρ. Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*. Comp. Éph. 1, 15. Ces motifs nous portent à croire, comme *Bleek*, qu'il y a quelque chose de défectueux dans la manière dont Paul a exprimé sa pensée, et la plupart des commentateurs sont de cet avis. Ils admettent qu'il y a un chiasmus, comme cela se rencon-

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.*, etc. (ℵFGKLP, les Minn., etc.) — tandis que *Lachm.* lit *εἰς* (ACD*, 2 Minn. Ambr.): correction pour uniformiser les deux régimes.

tre quelquefois dans les auteurs profanes (Plat. Legg. 9. 868, B. Hor. Serm. 1, 3, 51); de sorte que πρὸς τὸν κύρ. Ἰησοῦν doit se rapporter pour le sens à τὴν πίστιν, et εἰς πάντ. τ. ἁγίους à τὴν ἀγάπην. Si Paul se fût borné à dire ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, tout était clair ; mais soudain l'idée lui est venue de désigner les *objets* de cette charité et de cette foi, et il les a groupés sous un relatif (ἣν ἔχεις) qui, rattaché à τὴν πίστιν, amène nécessairement une confusion, bien que la pensée au fond se laisse clairement apercevoir. Ἀγάπη est placé avant πίστις parce que c'est cette charité qui préoccupe Paul, puisqu'il y fait appel dans sa lettre (*Beng.*, *Oosterzee*).

℣ 6. ὅπως signifie, non « *en sorte que* » (= *ita ut. Estius*, *Hamm.*, *Storr*, *Heinrichs*, *Flatt*, etc.), mais « *afin que* ; » il indique un but, non un résultat. Il se rapporte, non à la proposition relative qui précède immédiatement (*Grotius*, *Beng.*, *Heinrichs*, *Wiesinger*, *Ewald*, *Meyer*), car ces idées ne se relient pas bien entre elles, — ni à μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τ. προσευχῶν μου pour indiquer le but de la mention que Paul fait de Philémon dans ses prières (*Chrysos.*, *Théodor.*, *Théoph.*, *Luther*, *Calvin*, *Bèze*, *Michael.*, *DeWette*, *Demme*, *Koch*, *Bleek*, *Oosterzee*, *Winer*, Gr. p. 430), parce que cette proposition n'est qu'une incidente dans la phrase, un circonstantiel qui pourrait être supprimé, — mais à εὐχαριστῶ et à la pensée tout entière qui en dépend (= je ne cesse de rendre grâces à mon Dieu... en entendant parler de ta charité et de ta foi... afin que, etc.). Ces actions de grâces ne sont pas simplement des remerciements que Paul adresse à Dieu pour la charité et pour la foi de Philémon, elles ont pour *but* que...

ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργὴς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ * ἐν ἡμῖν ** εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν : Κοινωνία dési-

* *Lachm.* omet τοῦ, d'après AC, 17, contrairement aux autorités prépondérantes ℵDEFGKLP, les Minn., etc.; omission provenant vraisem-

gne d'une manière générale la relation qui unit ensemble des κοινωνοί, c.-à-d. des gens qui ont part ou prennent part (κοινωνοῦσι) à une œuvre commune. Les κοινωνοὶ peuvent être de différentes sortes, partant la κοινωνία, et, comme nous ne possédons pas en français un mot qui traduise exactement cette notion générale abstraite, nous le rendons suivant les cas par *communion*, *association*, *participation à*, etc. Dans ce passage, il signifie *communion* (*Meyer*), et nous l'entendons comme suit : Κοινωνία τῆς πίστεώς σου, « *la communion de ta foi,* » c.-à-d. (gen. causæ) qui vient de ta foi, que ta foi établit entre toi et moi. La foi établit entre les chrétiens une communion (κοινωνία), c.-à-d. une union reposant sur une communauté de convictions et de sentiments religieux, « une communion d'esprit » (κοινωνία πνεύματος, Phil. 2, 1) qui les lie étroitement les uns aux autres, 1 Jean 1, 3. 6. 7. Act. 2, 42. Phil. 1, 5. Hb. 13, 16. Cette communion, qui provient de la foi, est d'autant plus étroite entre Philémon et Paul que celui-ci a converti lui-même Philémon (ỳ 19) et que Philémon travaille aussi à l'œuvre de l'évangélisation. Paul l'appelle un κοινωνός, *un confrère*, *un collègue* (ỳ 17). De là, « afin que la communion de ta foi, c.-à-d. que ta foi établit entre toi et moi : il s'agit ici d'un rapport religieux, intime, unissant Paul et Philémon, dont Paul s'autorisera pour lui présenter sa requête.

ἐνεργὴς γένηται, « *soit efficace* » : Paul désire que cette κοινωνία ne se borne pas à des sentiments, mais qu'elle se montre par des faits. Il ne s'agit pas qu'elle soit *manifeste*, *évidente* aux yeux des hommes, il faut qu'elle soit *agissante* [1].

blablement de la ressemblance avec la finale ἀγαθοῦ. — ** Ainsi lisent *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Meyer*, *Bleek*, *Oosterzee* (ACDEKL, 50 Minn, etc.) — tandis que *Elz.*, *Griesb.* [in margine], *Estius*, lisent ὑμῖν (ℵFGP, les Minn. it. (f. g.) vulg., etc.). Cette variation provient de la difficulté de l'interprétation.

[1] Vulg. it. (f.) Pél. lisent evidens, et it. (d. e.) manifesta, comme s'il y

Et Paul ajoute en quoi, dans cette circonstance-ci, il la désire efficace : ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν : Ἐπίγνωσις signifie *la connaissance*, mais *une juste, une exacte connaissance* (voy. Col. 1, 6. 9). De là, « *afin qu'elle soit efficace dans une juste connaissance de tout bien qui est en nous* » (Paul), c.-à-d.pour que tu connaisses bien, ou que tu saches reconnaître tout bien qui est nous. Cette parole ne laisse pas apercevoir la pensée d'une manière bien nette (« primum indefinite loquitur Paulus, » *Bengel*); mais elle s'éclaire par la suite, qui montre que l'expression générale et abstraite, « tout bien qui est en nous » (πᾶν ἀγαθὸν τὸ ἐν ἡμῖν) renferme d'une manière voilée par l'abstraction une allusion à une *bonne* et excellente pensée, qui est dans ce moment en Paul, et dont il va réclamer l'exécution, savoir la grâce de l'esclave fugitif Onésime. Philémon est nécessairement le sujet de cet ἐπιγινώσκειν (ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν = ἐν τῷ ἐπιγινώσκειν σε πᾶν ἀγαθόν, etc.), puisque ἐν ἐπιγνώσει indique en quoi la κοινωνία de la foi de Philémon doit se montrer efficace. Nous repoussons en conséquence l'interprétation de bon nombre de commentateurs (*Calvin*, *Bèze*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Hamm.*, *Heinrichs*, *Bleek*), qui donnent à ἐν ἐπιγνώσει le sens passif = *pour que soit connu*, ou *pour qu'on connaisse tout bien qui est en nous* (chrétiens — ou en toi Philémon et moi — ou en toi, Philémon et dans les saints). — παντὸς ἀγαθοῦ est général et signifie « *tout bien*, *toute bonne chose*, » et non spécialement « *toute bonne œuvre*[1], » ce qui du reste va très bien avec ἐν ἡμῖν.

εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν est embarrassant. En disant : « *dans une juste connaissance de tout bien qui est en nous* (Paul) *en vue de Jésus-Christ*, » Paul veut indiquer que ce bien qui est

avait en grec ἐναργής au lieu de ἐνεργής : correction provenant d'une fausse interprétation.

[1] FG, pl. Minn. it. (g.) vulg. lisent ἔργου ἀγαθοῦ : mauvaise interprétation.

en lui, est un bien qui a *en vue* Jésus-Christ (*Oosterzee*). Ainsi dans le cas actuel que Paul a dans l'esprit, la grâce d'Onésime, dont la bonne pensée est en lui, n'est pas seulement un ἀγαθὸν en vue d'Onésime, qui en est l'objet, ni en vue de Paul, dont c'est le désir; mais encore *en vue de Jésus-Christ*, dont c'est certainement la volonté, parce que c'est une pensée de charité chrétienne. — Nous ne saurions rapporter εἰς Χρ. Ἰησοῦν à τῆς πίστεώς σου (= ta foi en Christ. *Grot.*, *Hammond*) — ni à ἐνεργὴς γένηται (= soit efficace pour Christ, pour la cause de Christ. *Érasme*, *Bengel*, *De Wette*, *Meyer*, *Bleek*, *Reuss*) — ni à ἀγαθοῦ (*Heinrichs*, *Ewald*) — ni à τὸ ἐν ἡμῖν comme si c'était l'équivalent de ἐν Χρ. Ἰησοῦ (*Luth.*, *Calvin*, *Bèze*).

En conséquence, nous traduisons : « *Je ne cesse de rendre* « *grâces à mon Dieu, en faisant mention de toi dans mes* « *prières, quand j'entends parler de ta charité pour tous* « *les saints et de ta foi au Seigneur Jésus — afin que la* « *communion que ta foi établit entre nous* (litt. soit efficace « dans la juste connaissance de tout bien, c.-à-d. soit efficace pour te faire bien connaître) *sache te faire reconnaître tout bien* (toute bonne chose) *qui est en nous en vue de Jésus-Christ*[1]. » Cette pensée est bien générale, bien abstraite et enveloppée. Philémon en la lisant a dû se dire comme nous : « Mais où en veut-il venir ? » Qu'est-ce que *ce bien* qu'il désire que notre communion chrétienne me fasse connaître en lui ? Que veut-il de moi ? Le retour et la présence d'Onésime peuvent le lui faire déjà vaguement pres-

[1] *Meyer*, qui donne à κοινωνία le sens de « *communion*, » traduit : « *afin que la communion avec ta foi soit efficace*, c.-à-d. se montre, non pas seulement par de la sympathie, mais par des faits (εἰς Χρ. Ἰησ.) *pour la cause de Christ* — et ce, *par*, c.-à-d. *en vertu de la connaissance* (toujours plus vivante et complète) *de tout bien qui est en nous*, » c.-à-d. de tous ces biens, comme foi, espérance, justice, paix, etc., qui sont notre partage à nous chrétiens.

sentir : la suite de la lettre l'éclairera. Il verra bientôt que, dans cette circonstance, « le bien qui est en Paul, » c'est la pensée de la grâce d'Onésime; que c'est là ce que l'apôtre requiert au nom de leur union chrétienne [1].

Les détails dans lesquels nous venons d'entrer nous font comprendre pourquoi ce passage a présenté de grandes difficultés aux commentateurs. Ils ne sont pas parvenus à s'entendre. Toutes les versions sont différentes, et l'on peut presque dire qu'il y a autant d'avis que d'interprètes. On ne s'accorde ni sur le sens de κοινωνία, ni sur la valeur à donner à ἐπίγνωσις, à ἀγαθοῦ, à ἐν ἡμῖν et à εἰς Χρ. Ἰησοῦν.

a) Plusieurs commentateurs (*Chrys.*, *Ecum.*, *Théoph.* 1, *Luth.*, *Grotius*, *Bengel*, *Oosterzee*) entendent par κοινωνία τ. πίστεώς σου, « *la communauté de ta foi avec la nôtre*, » c.-à-d. la foi qui nous est commune (= fides tua quam communem nobiscum habes). — *Grotius :* « *afin que ta foi en Jésus-Christ* (εἰς Χρ. Ἰησ.) *qui nous est commune* (à nous chrétiens) *se montre agissante et soit connue par toutes les bonnes œuvres qui viennent de vous*, » c.-à-d. de toi et des autres chrétiens. Ce sens passif donné à ἐν ἐπιγνώσει est repoussé avec raison par les autres commentateurs. *Luther :* « *afin que ta foi, qui nous est commune, soit efficace en toi par la connaissance de tout bien que vous avez* (ὑμῖν), c.-à-d. qui est votre partage *en Jésus-Christ* » — ou *Bengel :* « *soit efficace pour te faire connaître tout bien qui est en nous* (ἡμῖν), » c.-à-d. tous les biens qui sont notre partage à nous chrétiens — ou (*Oosterzee*) « *soit efficace pour te faire connaître tout bien* (toute bonne chose) *qui est en nous* (Paul,

[1] **Quand on n'a pas l'habitude d'écrire, le commencement d'une lettre est toujours embarrassant, surtout quand on a des choses délicates à dire; aussi ne faut-il pas s'étonner de ce début. L'auteur est évidemment embarrassé; mais à mesure qu'il avance, sa pensée se dégage avec netteté, *acquirit vires eundo*. Cette remarque peut se faire dans plus d'une épître de Paul.**

Philémon et les autres chrétiens) *pour Jésus-Christ.* » Outre les objections que l'on peut faire à la seconde partie de la proposition (ἐν ἐπιγνώσει... Ἰησοῦν), nous repoussons la signification donnée à κοινωνία, qui ne nous paraît pas justifiée par le langage. Κοινωνία τῆς πίστεώς σου est plus qu'une « communauté de foi, » une foi commune; c'est une communion entre les personnes provenant d'une foi commune.

b) D'autres commentateurs (*Théophyl. 2*, *Bèze*, *Estius:* beneficentia. *Corn.-L.*, *Hammond:* liberalitas. *Heinrichs*) s'appuyant de Rom. 15, 26. 2 Cor. 9, 13. Hb. 13, 16. Cf. κοινωνικός, bienfaisant, 1 Tim. 6, 18, traduisent κοινωνία par *bienfaisance*, et considèrent τῆς πίστεώς σου comme un gen. causæ = *la bienfaisance qui vient de ta foi.* De là, *Estius :* adeo sane, ut illa tua in sanctos beneficentia ex fide provecta omnibus evidens ac manifesta [ἐναργής pour ἐνεργής; vulg.] fiat, agnoscentibus et prædicantibus opera tua bona, quæ sunt in vobis (ὑμῖν, i. e. in domestica Philemonis ecclesia) in Christo Jesu. De même *Hammond* [ἐν ὑμῖν, in Philemone], *Heinrichs :* « *en sorte que ta générosité de croyant* (τῆς πίστεώς σου = σου ὃς πιστεύεις, abst. pour conc.) *soit efficace*, c.-à-d. se produise par des effets, *pour qu'on connaisse* (ἐν ἐπιγνώσει = ἵνα γινώσκωσιν) *tout le bien qui est en nous* (chrétiens). — Outre les objections relatives à la seconde proposition, la signification de κοινωνία ne nous paraît pas justifiée même par les exemples cités, et cet appel à *la bienfaisance* n'est pas convenable dans ce contexte.

c) *Calvin* donne à κοινωνία un sens plus large et fait de τ. πίστεώς σου un gén. subjectif. De là, « *afin que la communication de ta foi* (la foi intérieure se communique au dehors par fruits de bonnes œuvres) *ait son effet*, c.-à-d. se montre efficace, *de manière qu'on connaisse tout le bien qui est en vous* (ὑμῖν) *en Jésus-Christ.* » — *DeWette* se rapproche de cette interprétation, mais il a soin de ne pas donner à ἐν ἐπιγνώσει un sens passif : « *afin que la communication de ta foi* (la

foi se communique par la charité envers les individus, comme par le travail pour le progrès de l'évangile) *se montre efficace pour Jésus-Christ* (εἰς Χρ. Ἰ.) *dans la connaissance* et la réalisation *de tout bien qui* (en principe et en esprit) *est en nous* (chrétiens). » Ce sens donné à κοινωνία τῆς πίστ. σου est fort contestable ; d'ailleurs *Meyer* et *Bleek* font observer à ce propos que lorsque κοινωνία est suivi d'un gén. de chose, ce génitif est objectif, indiquant ce à quoi l'on a part et que κοινωνία signifie *la participation à* (1 Cor. 10, 16. 2 Cor. 8, 4. 13, 13. Phil. 3, 10. Éph. 3, 9. T. R.). En conséquence, *Bleek* traduit : « *afin que la participation à la foi*, c.-à-d. aux effets (?) de ta foi, aux bienfaits qu'elle répand, comme aux excitations qu'elle provoque dans autrui, *soit efficace en vue de Christ, pour qu'on reconnaisse tout bien qui est en nous* (chrétiens). » *Reuss* (ep. paulin.) considère « la participation à ta foi » comme un hébraïsme pour « ta participation à la foi. » De là, « *afin que ta participation à notre foi devienne efficace pour la cause de Jésus-Christ, par la connaissance de tout le bien qui nous a été donné.* »

ỳ 7. Γάρ, « *en effet ;* » Paul confirme, par l'énoncé de ce qui l'a particulièrement touché, les ỳ 4-6, où il rend grâce à Dieu d'une manière générale. — χαρὰν* πολλὴν ἔσχον** καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου, « *j'ai eu,* ressenti *bien de la joie et de la consolation à la pensée de ta charité.* » Ἐπὶ, dat., après les verbes ou les mots d'affect, indique la cause de cet affect (χαίρειν, χαρὰ ἔσται, Luc 15, 7. παρακαλεῖν ἐπὶ, dat. 1 Cor. 1, 4. 1 Thess. 3, 7). La charité de Philémon a

* Ainsi lisent *Beng.*, *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.* 8, *Reiche*, *De W.*, *Meyer, Oosterzee* (ℵACDEFG, 9 Minn., etc.) — tandis que *Elz.*, *Griesb.* [in margine], *Tisch.* 7 lisent χάριν, d'après KLP, les Minn. et les pères grecs Théod. Dam. Ecum. Théoph, qui donnent à χάριν le sens de χαράν (voy. Reiche, comm. crit., p. 431). — ** *Griesb.* [in margine], *Lachm.*, *Tisch.* 8, *Bleek* lisent πολλὴν ἔσχον (ℵACFGP, 5 Minn. it. (f. g.) vulg. copt.). — *Meyer* lit ἔσχομεν, d'après D*E, it. (d. e.) Jér. — *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.* 7, *De W., Oosterzee* lisent ἔχομεν (KL, les Minn. syr. Chrys. Dam.

été la cause de la joie et de la consolation de Paul. Le passé ἔσχον se rapporte au moment où (voy. ℣ 5, ἀκούων σου, etc.) il a entendu parler de la charité et de la foi de Philémon; jusque-là il était inquiet sur le sort d'Onésime. — ὅτι, « *attendu que, parce que, car,* » indique qu'il a eu raison de se laisser aller à cette joie, puisque les autres chrétiens l'ont ressentie. — τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαυται διὰ σοῦ : Σπλάγχνα, prop, *les intestins, les entrailles,* Act. 1, 18; puis, comme dans les affections et les émotions vives, on sent ses entrailles se remuer, on a considéré les entrailles comme le siége des sentiments profonds, en particulier des sentiments affectueux et tendres, de sorte que σπλάγχνα au figuré est devenu le synonyme de « cœur » (Philém. 12. 20) et a signifié *l'affection, la tendresse* (voy. Col, 3, 12). Ἀναπαύειν, *reposer, tranquilliser* au prop. et au fig. 1 Cor. 16, 18. 2 Cor. 7, 13. De là, « *la tendresse* ou *le cœur des saints,* c.-à-d. des chrétiens — qui s'intéressaient à Onésime et étaient inquiets sur son sort — *a été tranquillisé par toi.* » Διὰ σοῦ, pour ne pas répéter tout au long διὰ τ. ἀγάπης σου. Cette affection des chrétiens pour Onésime est touchante : on se préoccupait à Rome de son sort, — et la mention que Paul en fait ici est habile, c'est une manière de circonvenir de mieux en mieux la volonté de Philémon. — ἀδελφέ, « *frère.* » Par ce mot affectueux qui tombe là, Paul s'approche, pour ainsi dire, de plus près de Philémon et semble vouloir s'assurer de son affection. Il en sent le besoin, car il n'a pas osé dire encore positivement ce qu'il désire, et le moment est venu de sortir du nuage.

Œcum. Théoph.). Si le pluriel (*ἔσχομεν -- ἔχομεν*) est l'original, on peut croire que le singulier a été provoqué par le fait que cette affaire concerne particulièrement Paul (cf. 1 Cor. 1, 4. Phil. 1, 2). D'autre part, si le singulier est l'original, on peut croire que le pluriel est venu de ce que Paul s'associe Timothée, comme cela a lieu Col. 1, 3. 1. 2 Thess. Ces deux altérations sont également vraisemblables, aussi nous arrêtons-nous à la variante *ἔσχον,* qui est mieux documentée.

℣ 8. Διὸ, « *c'est pourquoi, en conséquence,* » porte, non sur πολλὴν παῤῥησίαν ἔχων (*Ecum., Théoph., Érasme, Grotius, Bengel, Michael.*), mais sur παρακαλῶ, ℣ 9 = en conséquence de la joie et de la consolation que ta charité m'a fait éprouver... je te prie, etc. L'apôtre prie au lieu d'ordonner. — πολλὴν ἐν Χριστῷ παῤῥησίαν ἔχων : Le participe est concessif : « *bien que j'aie en Christ une grande liberté.* » Ἐν Χριστῷ, *en Christ*, parce que Christ est le fondement de cette liberté. Paul fait allusion à sa position d'apôtre de Christ, qui lui permet de parler à Philémon sans gêne. Παῤῥησία désigne prop. la liberté de parler, le franc-parler (voy. Éph. 3, 12). — Ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον : inf. épexégétique, sorte de liaison lâche qui indique ici le but (voy. Col. 1, 10) = « *pour t'ordonner, te commander.* » Ἀνήκειν, *convenir à*, aller à la dignité, au rang, à la condition d'une personne (voy. Col. 3, 18); d'où τὸ ἀνῆκον, prop. *ce qui sied* ou *convient* à la dignité, etc., partant *le devoir*, opp. à τὰ οὐκ ἀνήκοντα, « *toutes choses inconvenantes, malséantes,* » Éph. 5, 4.

℣ 9. διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, prop. « *je te prie plutôt,* » c.-à-d. je préfère te prier, t'adresser une prière — et en voici le motif, que Paul accentue en le jetant en avant: διὰ τὴν ἀγάπην, non pas « à cause de ta charité » (*Calv., Corn-L.:* ut scilicet solitam tuam caritatem in servum tuum pœnitentem ostendas) — ni « à cause de l'amour qui nous unit » (*Théoph.:* ἣν κἀγὼ ἔχω πρὸς σὲ, καὶ σὺ πρὸς ἐμέ. *Ecum., Grot.*) — ni même « à cause de l'amour que je te porte » (*Estius :* caritas qua te ut fratrem amo, facit ut malim rogare) — ni « à cause de l'amour que tu as pour moi » (*Hammond*); mais d'une manière générale : « *je préfère par amour te prier,* » je préfère t'adresser affectueusement une prière (*Érasme, Bèze, Grotius, Heinrichs, De Wette, Meyer, Bleek, Oosterzee*). Paul oppose l'amour au principe d'autorité; il veut obtenir par l'affection ce qu'il pourrait réclamer par autorité; en conséquence, au lieu de « commander »

(ἐπιτάσσειν), il prie (παρακαλεῖ): manière aimable, pleine de ménagement et de délicatesse. Il ne veut gêner en rien la liberté de Philémon; il lui laisse tout le mérite de faire grâce.

Vient la prière. Τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης, νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ, παρακαλῶ σε περὶ, etc. Τοιοῦτος ὢν pourrait faire suite à ce qui précède (*Théophyl.*, *Calvin*, *Bèze*, *Heinrichs*, *Griesb.*); dans ce cas, παρακαλῶ du ℣ 10 serait une reprise, et l'on s'attendrait à le voir accompagné d'une particule de reprise (οὖν. *Théoph.*, δὲ); mais comme il n'en existe aucune, nous croyons (comme *Estius*, *Flatt*, *De Wette*, *Meyer*, *Ewald*, *Wiesing.*, *Bleek*, *Oosterzee*, *Lachm.*, *Tisch.*) que τοιοῦτος ὢν doit commencer une nouvelle proposition et se relier à παρακαλῶ, ℣ 10 = « *étant tel*, c.-à-d. *tel que je suis... je te prie pour*, etc. » Paul renonce à commander, pour ne mettre en avant que des considérations personnelles, celles qui suivent immédiatement, ὡς Παῦλος πρεσβύτης, etc. [1] — *Meyer* rapporte τοιοῦτος ὢν à ce qui précède — *étant tel*, c.-à-d. *étant ainsi fait* que je préfère recourir à la prière plutôt qu'au commandement, *je te prie pour*, etc. Il allègue que, lorsque τοιοῦτος ὢν ne se rapporte pas à un corrélatif suivant, comme οἷος, ὅς, ὥστε (voy. *Meyer*, p. 365), il fait allusion à quelque qualité indiquée précédemment (Plat. Pol. 6, p. 493, C. Xén. Anab. 3, 1, 30. Hell. 4, 1, 38. Cyrop. 1, 5, 8. Lucien, Prom. 20, etc.). Ce n'est pas une raison suffisante. Il est évident que si l'on a déjà présenté les qualités d'une personne et qu'on ajoute τοιοῦτος ὢν, cette expression se rapporte à ce qui précède; mais ce n'est pas le cas dans notre passage, où *Meyer* rapporte τοιοῦτος ὢν à une simple disposition, alors que les qualités sont explici-

[1] La *Vulgate* rapporte ὢν à Philémon, et traduit : « quum sis talis ut Paulus senex, etc. » *Corn.-L.* défend cette interprétation, qu'*Estius* rejette.

tement exprimées, ὡς Παῦλος πρεσβύτης, νυνὶ δὲ δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ὡς, « *en tant que, en ma qualité de* » (Col. 3, 12. Hb. 3, 5. 6. Jaq. 2. 9, etc.), introduit les qualités personnelles de Paul qui doivent recommander sa prière à Philémon. — Les uns (*Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Érasme*, *Estius*, *Grotius*, *Heinrichs*, *Meyer*, *Bleek*, *Oosterzee*, etc.) voient ici trois considérations distinctes (Παῦλος - πρεσβύτης - δέσμιος), tandis que les autres (*Jér.*, *Luth.*, *Calv.*, *Bèze*, etc., *Flatt*, *DeW.*, *Ewald*, *Wiesinger*) n'en voient que deux (Παῦλος πρεσβύτης - δέσμιος). Il y en a certainement deux : « *Paul vieillard* (non pas « le vieux Paul » = Παῦλος ὁ πρεσβύτης) *et, qui plus est, maintenant prisonnier de Jésus-Christ ;* » deux circonstances personnelles bien propres à émouvoir et à fléchir le cœur de Philémon : la demande d'un vieillard, bien plus, d'un martyr, a quelque chose de sacré. C'est d'autant plus le cas ici, que ce vieillard, ce martyr s'appelle *Paul*, nom qui doit rappeler à Philémon un maître chéri et vénéré, celui-là même qui, dans la main de Dieu, a été l'instrument de sa conversion (℣ 19), ce qui tout seul serait suffisant pour obtenir son assentiment. Cette observation nous explique pourquoi plusieurs commentateurs ont vu là un troisième motif distinct; mais Paul ne paraît pas avoir accentué ce détail, car si telle eût été sa pensée, il aurait dit: ἐγὼ Παῦλος, πρεσβύτης, etc. D'autre part, alors même que Paul n'a pas mis son nom en relief, il ne l'a pas tu non plus (Παῦλος πρεσβύτης, non simplement ἐγὼ πρεσβύτης), certain sans doute que son disciple n'y serait pas indifférent.

Paul était-il alors un vieillard? — Paul s'était converti en l'an 37, peu de temps après la lapidation d'Étienne, et si l'on suppose, d'après Act. 7, 58, où est dit νεανίας, qu'il avait alors 20 à 24 ans, il pouvait avoir près de 50 ans au moment où il écrivit l'épître à Philémon, en l'an 62. Ce n'est pas, à proprement parler un grand âge; mais on ne

devient pas âgé avec la vie missionnaire que Paul menait, en tout cas on y devient vieux de bonne heure, et l'on ne saurait s'étonner que Paul eût cette impression de vieillesse, quand on réfléchit qu'il vient de passer deux ans en prison à Césarée et qu'il traîne encore sa chaîne à Rome. *Calvin* pense que « πρεσβύτης dans ce passage ne désigne pas l'âge mais l'office » : c'est inadmissible.

℣ 10. παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, « *je t'adresse une prière pour mon enfant* » — son enfant spirituel (1 Cor. 4, 14. Gal. 4, 19) — ὃν (pour ὅ : accord logique) * ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς **, « *que j'ai engendré dans ma captivité,* » partant d'autant plus cher. — Ὀνήσιμον... ὃν ἀνέπεμψά σοι ***, « *Onésime... que je te renvoie* »: ἀνέπεμψα est l'aor. du style épistolaire; cf. Éph. 6, 22. Col. 4, 8. L'accusatif Ὀνήσιμον au lieu du génitif, provient d'une sorte d'attraction avec ὃν ἐγένν. (voy. *Winer*. Gr. p. 501). — Ainsi, pour obtenir la grâce de l'esclave, Paul prie. Il prie en mettant en avant des circonstances personnelles propres à émouvoir le cœur de Philémon, — puis il couvre encore l'esclave de son affection: c'est son enfant, un enfant engendré dans sa captivité, et seulement alors il le nomme, c'est Onésime !

℣ 11. Ce nom malencontreux (Ὀνήσιμος, de ὀνίνημι, signifie prop. « Utile ») qui jaillit à la fin de cette période, offre un

* *Lachm.* (ed. minor), *Meyer* ajoutent ἐγώ (A, 37. 68. syr.). Il est certain que *ΕΓω* a pu disparaître devant *ΕΓέννησα* plus facilement qu'il n'a pu y être introduit par la réduplication de *ΕΓ;* mais s'il eût été primitif, il aurait laissé des traces plus nombreuses dans les instruments, car il n'y avait pas de raison positive pour le retrancher, *Lachm.* l'a omis dans l'ed. major. — ** *Elz. Scholz* ajoutent *μου,* qui est omis par *Lachm.*, *Tisch.*, *Meyer*, etc. (ℵ*AD*FG, 3 Minn., etc.): addition fréquente.

*** *σοι* après *ἀνέπεμψα* est omis par *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.* 7, *Reiche* (FGKLP, les Minn., etc.). Il est rétabli par *Lachmann*, *Tisch.* 8, *De W.*, *Meyer*, *Bleek*, *Oosterzee* (ℵACD*E, 17, etc.). L'omission provient vraisemblablement de la présence de *σὺ,* qui suit.

tel contraste avec le passé de l'esclave, qu'il sonne en cet instant à l'oreille comme une sorte d'ironie. Paul lui-même en est frappé et cherche par une réflexion à en atténuer l'effet. Τόν ποτέ σοι ἄχρηστον, νυνὶ δὲ* σοὶ καὶ ἐμοὶ εὔχρηστον, « *qui autrefois t'était inutile, mais qui aujourd'hui t'est bien utile, à toi ainsi qu'à moi.* » Ἄχρηστος (R. ἀ, χράομαι), pp. *inutile*, qui ne sert à rien, qui ne rend point de services, quand il en devrait rendre ; opposé à χρήσιμος (Plat. Pol. 3, p. 411, B: χρήσιμον ἐξ ἀχρήστου ἐποίησε) et ici à εὔχρηστος, *utile*, qui rend des services (2 Tim. 2, 21. 4, 11. *Estius*, *Beng.*: *inutilis*, litotes, erat enim *noxius*). Ἄχρηστος ne se trouve pas ailleurs dans le N. T., mais on trouve δοῦλος ἄχρεος (R. ἀ-χρεία) « serviteur inutile, » dont on n'a pas besoin, dont on peut se passer, Matth. 25, 30. Luc 17, 10 (voy. ἀχρειοῦσθαι, *Oltramare*, Comm. Rom. 3, 12). Εὔχρηστος, dans le N. T., n'est usité que dans Paul[1]. En disant : « qui *autrefois* t'était inutile, mais qui, *aujourd'hui*, t'est bien utile, » Paul ne rappelle le passé que pour l'effacer immédiatement par le présent, attendu les nouveaux sentiments d'Onésime — et, en ajoutant « *ainsi qu'à moi*, » il présente l'utilité dont Onésime est pour lui (voy. ℣ 13) comme une garantie de ce qu'il sera désormais pour Philémon (*Flatt, Wiesinger*).

℣ 12. Σὺ δὲ αὐτὸν**, τοῦτ᾽ ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, προσλαβοῦ ;

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.* [σοι καὶ εὐχρ.] *Lachm.*, *Tisch.* 7, *Meyer* (ACDEKLP, 9 Minn., etc) — tandis que *Tisch.* 8 redouble καὶ (καὶ σοὶ καὶ ἐμοί, et tibi et mihi), d'après ℵ*FG, 7 Minn., etc.

[1] Ce jeu de mots, comme on le voit par la circonstance qui l'a provoqué, n'a rien de plaisant (cont. *De Wette*, *Weiss*, p. 260, etc.); il est sérieux. *Baur*, p. 477. en voit un second; il pense que Paul joue encore avec les mots ἄχρηστος et εὔχρηστος, qu'on prononçait ἄχριστος et εὔχριστος; ce serait déplacé.

** Σὺ δὲ est omis par ℵ*AC*, 17 éth. et προσλαβοῦ est omis par ℵ*AFG, 17 — tandis que σὺ δὲ est donné par DEFGKLP, les Minn., les verss. et les Pères, et προσλαβοῦ par CDEKLP, les Minn., les verss. [seulement il est mis avant αὐτὸν par 4 minn. copt. éth, et après αὐτὸν par it. (g.) arm. Théod.]. On arrive ainsi à quatre leçons différentes : *a*) ὃν

« *Toi, de ton côté*, ou *et* (δέ) *toi... accueille-le.* » Αὐτὸν est jeté en avant pour rapprocher les personnes. Προσλαμβάνεσθαί

ἀνέπεμψά σοι, αὐτὸν, τοῦτ' ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, conformée d'après ℵ*A, 17 (*Lachm*, *Tisch.* 8). — *b*) ὃν ἀνέπεμψά σοι, σὺ δὲ αὐτόν, τοῦτ' ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα προσλαβοῦ, conformée d'après DEKLP, les minn., les verss. et les Pères (*Elz.*, *Griesb.*, *Reiche*, *Oosterzee*). — *c*) ὃν ἀνέπεμψά σοι, αὐτὸν, τοῦτ' ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα προσλαβοῦ, conformée d'après C, éth. — *d*) ὃν ἀνέπεμψα, σὺ δὲ αὐτὸν τοῦτ' ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, conformée d'après FG. Cette dernière est admise par *Tisch.* 7, *De W.*, *Meyer*, *Bleek.* Ils supposent que Paul, entraîné par sa vivacité, s'est laissé aller à énoncer l'incidente ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην, etc., de sorte que la proposition σὺ δὲ αὐτὸν... σπλάγχνα est restée en l'air. On y aurait ainsi une anacoluthe. Toutefois Paul aurait repris la pensée au verset 17: εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνὸν, προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ. On aurait corrigé l'anacoluthe en introduisant προσλαβοῦ. Cela expliquerait la leçon *b* et le fait que dans cette leçon quelques instruments varient sur la place de προσλαβοῦ — puis la leçon *a*, où la correction se serait faite en supprimant σὺ δὲ à cause de l'absence du verbe. *Oosterzee* pencherait pour cette explication dans le cas où προσλαβοῦ serait décidément *inauthentique*. Cependant nous avons quelques objections à présenter. 1° On ne saurait expliquer par là la leçon *c*, car on ne comprendrait pas pourquoi on a supprimé σὺ δὲ et ajouté προσλαβοῦ, deux opérations qui se contredisent. 2° Cette leçon, conformée d'après FG, est bien peu autorisée. 3° Nous avons des scrupules à l'endroit de la supposition qui sert de base à ce point de vue, parce qu'elle nous paraît difficilement applicable à notre passage. La pensée ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην, etc., n'apparaît point ici comme une incidente se présentant tout à coup à la pensée de Paul, de manière à le distraire et à l'entraîner, et la proposition σὺ δὲ αὐτὸν, τοῦτ' ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, au lieu de commencer un développement, n'est qu'une incise qui ne demande qu'un seul mot pour être close. — Si nous comparons les deux premières leçons, la leçon *a*, qui a en sa faveur deux des plus anciens mss (ℵ*A), nous paraît par sa construction même avoir été écourtée, bien plutôt que la leçon *b* ne semble être le résultat d'une addition. De plus, cette leçon est assez bien documentée; d'ailleurs elle est bien construite et offre un sens excellent. Mais ces qualités mêmes sont une difficulté, car comment s'expliquer que, si elle eût été primitive, elle ait pu donner lieu à d'autres leçons. Il nous semble que le trouble provient du rapprochement de σοί... σὺ δέ. On peut remarquer que (sauf DE), les mss. qui ont conservé σοί (ℵACD*E, 17) omettent σὺ δὲ (ℵAC, 17), tandis que les mss. qui ont conservé σὺ δὲ (DEFGKLP, minn. verss.) omettent σοί (FGKLP, minn., etc.). On s'explique ainsi 1° la leçon *c*, où

τινα, prop. prendre à soi; d'où *s'adjoindre*, Act. 17, 5; *prendre près de soi*, Act. 18, 26; *recevoir avec bonté, accueillir*, ℣ 17. Act. 28, 2. Rom. 14, 1. 3. 15, 7. 1 Sam. 12, 22. Ps. 26, 10, etc. — αὐτὸν, τοῦτ' ἔστι τὰ ἐμὰ σπλάγχνα. Τοῦτ' ἔστι, *c'est-à-dire, je veux dire,* » introduit une explication, parce que le pronom αὐτὸν ne rend pas assez exactement la pensée de Paul (voy. *Oltramare,* Comm. Rom. II, p. 329). — Τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, prop. « mes entrailles, » pour dire figurément: le fruit de mes entrailles, « *mon fils* » (*Syr.:* tanquam meum filium. *Théod.:* ἐμός ἐστιν υἱὸς, ἐκ τῶν ἐμῶν γεγέννηται σπλάγχνων. *Bèze*, *Corn.-L.*, *Leclerc*, *Heinrichs*, etc. Voy. *Wettstein*, h. l.) — ou, comme σπλάγχνα signifie figurément *affection*, *tendresse* (voy. ℣ 7), on peut traduire « *ma tendresse*, » pour dire l'objet de ma tendresse: manière familière de s'exprimer qui se retrouve dans toutes les langues (en français : mon cœur, mon amour. Voy. *Suicer*, Thesaur. II, p. 997. *Wettstein*, h. l.). Ainsi *Jér.*, *Théoph.:* τὰ ἐμὰ σπλάγχνα· οὕτω γὰρ αὐτὸν ἀγαπῶ καὶ ἐν τῇ ψυχῇ περιφέρω. *Luther*, *Calvin*, *Grotius*, *Meyer*, *Bleek*, *Oosterzee*. Ce dernier point de vue est préférable; l'autre serait une répétition du ℣ 10, et cette expression de tendresse va d'autant mieux au contexte qu'elle fait le complément de l'idée de τέκνον. D'ailleurs c'est dans ce sens que l'expression est ordinairement employée dans le N. T.

℣ 13. ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἐμαυτὸν κατέχειν, « *lequel je voudrais*, ou *j'aurais bien voulu retenir près de moi.* » Ἐβουλόμην, non pas « je voulais » (*Calv.*, *Estius*, etc., *DeWette*, *Meyer*, *Bleek*, *Osterzee*), mais « *je voudrais* ou *j'aurais voulu.* » Quand la chose est tenue pour impossible ou que

σοί aurait fait supprimer σὺ δέ; 2° la leçon *a*, où σὺ δέ, chassé par σοί, aurait entraîné le retranchement du v. προσλαβοῦ. Il est vrai qu'on ne s'explique pas la leçon *d;* mais on peut remarquer qu'elle est faiblement documentée (FG) et décidément vicieuse, car telle quelle, elle ne donne aucun sens.

le contraire a lieu, l'optatif se remplace par l'indicatif (Act. 25, 22. Rom. 1, 13. 1 Cor. 5, 10. Gal. 4, 20, etc. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II,p. 253. De même avec « *si,* » Jean 9, 33. 15, 22. 24. 19, 11. Act. 26, 32. Voy. Ibid. II, p. 57) et le ἂν est souvent omis par les auteurs de cet âge, comme les exemples ci-dessus en font foi. Paul aurait bien voulu garder Onésime auprès de lui, mais il ne l'a pas fait. Il accentue ce désir personnel (ἐγὼ - ἐμαυτόν) et met en avant cette pensée pour faire sentir combien cet esclave, jadis inutile à ses maîtres, est devenu aujourd'hui un homme dévoué et sûr.

ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι * διακονῇ, non pas « *afin qu'il me servît à ta place* » (*Théod.:* ἀντὶ σοῦ. *Ecum.*, *Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Grot.*, *Heinrichs*, *De Wette*, *Bleek*, *Oosterzee*), ce qui serait d'une indiscrétion d'autant plus choquante que ὑπὲρ σοῦ est jeté en avant et accentué. D'ailleurs ὑπέρ, gén., ne signifie pas « à la place de, » il faudrait ἀντὶ (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 398). Paul se garde bien de s'exprimer ainsi, il dit : « *à ta considération.* » Ὑπέρ, gén., « eu égard à, en considération de, » Rom. 1, 5. 2 Cor. 5, 20 : δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 1, 5). Ce « à ta considération » jeté en avant, est fort convenable, soit au regard du maître de l'esclave, Philémon, soit à celui d'Onésime, qui, en servant Paul, l'aurait fait par égard pour Philémon, son maître. — Paul adoucit encore la pensée en ajoutant ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου, pour faire comprendre qu'en servant Paul, au fond, c'est l'évangile qu'il aurait servi. Le gén. τοῦ εὐαγγελίου est un gen. causæ; « les liens que me cause l'évangile, » c.-à-d. la captivité que je souffre à cause de l'évangile.

℣ 14. Paul n'a pas donné suite à son désir. Quelles que soient les bonnes dispositions de Philémon à son égard, c'eût

* *Elz.:* διακονῇ μοι, contrairement aux autorités prépondérantes.

été lui forcer la main, et il ne l'a pas voulu. — Χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι, « *mais* (δὲ, adversatif) *je n'ai rien voulu faire sans ton agrément.* » Χωρίς, gén. = absque, *à part, séparément de* (d'où χωρίζειν, séparer, mettre à part), *indépendamment de, sans*, Rom. 3, 21. 7, 8. 1 Cor. 11, 11, etc. Polyb., χωρὶς τῆς Ῥωμαίων γνώμης. — ἵνα μὴ ὡς κατ' ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον, prop. « *ton bien,* » c.-à-d. le bien que tu fais, est une expression générale qui fait allusion ici au fait de céder Onésime à Paul. — Κατ' ἀνάγκην, « *par nécessité, par contrainte* » = ἐξ ἀνάγκης, 2 Cor. 9, 7, opposé à κατὰ ἑκούσιον, *volontairement, de bon* ou *plein gré,* Nomb. 15, 3. Thuc. 8, 27, 3 : καθ'ἑκουσίαν, ἢ πάνυ γε ἀνάγκῃ = ἑκουσίως. De là « *afin que le bien que tu fais ne soit pas fait par contrainte, mais de bon gré.* »

℣ 15. Γὰρ sert à introduire en confirmation de la conduite de Paul, qui n'a pas retenu Onésime (℣ 13, 14), une considération admirable de délicatesse et d'élévation. C'est l'idée providentielle tirée du fait que cette fuite a finalement abouti à la conversion d'Onésime et à son retour. Il élève les regards de Philémon à une hauteur où la vue n'aperçoit plus les torts de l'esclave, mais seulement la main providentielle de Dieu. — Τάχα διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς: Τάχα, « *peut-être, il se peut que* » (Rom. 5, 7. Sap. 13, 6. 14, 19. Xén. Anab. 5, 2, 17). — Ἐχωρίσθη, prop. *il a été séparé*, est une expression intentionnellement et fort heureusement choisie pour n'exprimer que le fait matériel, sans en laisser entrevoir la cause : ce pourrait n'être que le fait des circonstances qu'on ne parlerait pas autrement. — πρὸς ὥραν, « *pour un moment, momentanément,* » 2 Cor. 7, 8. Gal. 2, 5 ; de même πρὸς καιρὸν ὥρας, pour un instant, 1 Thess. 2, 17. Cette expression indiquerait par elle-même qu'il s'agit d'un temps plutôt court; mais envisagée avec l'esprit qui l'a dictée, et surtout en relation avec l'expression opposée ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς, on n'en

saurait rien conclure de précis sur le temps qui s'est écoulé depuis la fuite d'Onésime.

διὰ τοῦτο... ἵνα (litt. à cause de ceci, savoir afin que), « *précisément afin que.* » La raison de cette séparation momentanée serait dans la finale: « une possession éternelle » (αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς): considération *ab eventu*. A ce point de vue, on peut bien dire « l'homme s'agite et Dieu le mène. » Dieu qui, dans sa providence, tire souvent le bien du mal, a voulu dans cette occasion que cette fuite momentanée amenât la conversion et le retour pour jamais de l'esclave qui, lui, en s'enfuyant de chez son maître et d'une maison chrétienne, était bien loin d'imaginer qu'il marchait vers un semblable résultat. Paul s'élève à ce point de vue supérieur, mais, dans le sentiment de ce qu'on pourrait objecter au point de vue humain, il a soin de commencer par un modeste *peut-être, il se peut que* (τάχα), indiquant par là que cet aperçu sur les voies de Dieu n'est point un jugement absolu, qui dégage entièrement la liberté de l'homme, mais une considération qu'il puise dans la fin que Dieu a donnée aux événements (comp. dans l'A. T., la parole de Joseph à ses frères, Gen. 45, 5-9). En se transportant à ce haut point de vue religieux, Paul veut y élever Philémon avec lui : rien n'est plus salutaire. « Si, comme dit *Calvin*, nous avons été émeus à « courroux par les offenses des hommes, il nous faut appai- « ser, quand nous voyons que ce qu'autrement ils avaient « fait par malice, est converti à une autre fin par le conseil « de Dieu. Car la joyeuse issue d'un mal est comme un « remède qui nous est donné de la main de Dieu, pour « nous faire oublier la faute de ceux qui nous avaient of- « fensés. »

ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς : Ἔχειν, *avoir*, *posséder* ; ἀπέχειν (comme ἀπο-διδόναι, ἀπο-λαμβάνειν), *avoir*, *posséder* ce qui nous revient : on n'a rien à demander de plus, Matth. 6, 2. 5. 16. Luc 6, 24. Phil. 4, 18. Cf. Gen. 43, 23: τὸ ἀργύριον

ὑμῶν ἀπέχω. Nomb. 32, 19 : ὅτι ἀπέχομεν τοὺς κλήρους ἡμῶν. — Αἰώνιον se présente comme un adjectif mis à la place de l'adv. αἰωνίως ou εἰς τὸν αἰῶνα, ainsi que cela se pratique quelquefois (voy. *Winer*, Gr. p. 433). De là, « *afin que tu le possèdes pour l'éternité,* » ce qui va bien au contexte, puisque αἰώνιον se trouve opposé à πρὸς ὥραν. Paul indique par là que désormais Onésime ne se séparera plus de son maître, il sera à lui pendant toute sa vie (cf. Ex. 21, 6. Deut. 15, 17). Ainsi l'entendent *Théod.*, *Ecum.*, *Erasme :* ipsum jam non temporarium ministrum, sed perpetuo tuum victurum. *Calv.*, *Bèze*, *Hammond*, *Heinrichs*, *Flatt*, *Demme*, etc. Cependant on se demande pourquoi Paul ne dit pas simplement εἰς τὸν αἰῶνα (opp. πρὸς ὥραν), et emploie cette manière insolite « afin que tu le possèdes αἰώνιον. » C'est évidemment que la pensée est plus large que ne l'exprime l'interprétation précédente (*Jér.*, *Chrys.:* οὐκ ἐν τῷ παρόντι μόνον καιρῷ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. *Estius*, *DeW.*, *Meyer*, *Bleek*, *Oosterzee*) et que Paul présente l'être possédé, non pas comme possédé seulement pendant sa vie ici-bas (comme Ex. 21, 6. Deut. 15, 17), mais encore pour l'éternité. Cependant il faut le dire tout de suite, la possession pour être éternelle a par cela même changé de nature. C'est ce que Paul se hâte de déclarer.

℣ 16. οὐκέτι ὡς δοῦλον, ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον, « *non plus comme un esclave* (sans μόνον sous-entendu, *Grot.*, *Storr*, *Flatt*, etc.), *mais comme au-dessus* (ὑπέρ, voy. Grimm. Lex.) *d'un esclave.* » Cela ne veut pas dire que Paul demande l'émancipation d'Onésime. La relation de maître à esclave s'est transformée : l'esclave, sans cesser de servir, entre avec son maître dans des rapports différents et supérieurs. Le christianisme ne supprime pas l'esclavage par un affranchissement social violent (voy. Éph. 6, 5. Col. 3, 22); il élève l'esclave et le maître à une relation nouvelle, qui tôt ou tard se consommera dans l'affranchissement réel de l'esclave,

parce que c'est l'idéal où tend cette relation nouvelle (voy. ἰσότης, Col. 4, 1. 1 Tim. 6, 2).

Cette relation, c'est la fraternité : en Christ, le maître et l'esclave sont frères. Paul l'indique immédiatement par une apposition (ἀδελφὸν ἀγαπητόν, « *comme un frère bien-aimé* ») qu'il fait suivre d'une expression touchante d'affection personnelle, qui doit entraîner l'affection de Philémon.— μάλιστα ἐμοί, « *bien-aimé tout particulièrement de moi* » : il est aimé de beaucoup de frères de l'entourage de Paul, mais surtout (μάλιστα) de lui, qui l'a engendré à la vie nouvelle. Bien mieux ! πόσῳ δὲ μᾶλλον σοί, « *et* (δέ, d'autre part, d'un autre côté, et) *à combien plus forte raison de toi.* » — Comment cela? Pourquoi? — Parce que pour Philémon spécialement, il doit lui être cher à un double point de vue, καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ : Καὶ répété, « *et... et,* » signifie *à la fois*. Ἐν σαρκὶ (comme κατὰ σάρκα) est une expression brève, élastique, dont Paul fait un usage varié, qui est souvent plus difficile à analyser qu'à comprendre. Plusieurs ont rapporté ce ἐν σαρκὶ au fait que Onésime est un membre de la famille (*Calv.*, *Hammond*, *De W.*, etc.) — ou quia tibi conjunctus est secundum carnem, i. e. in negotiis hujus sæculi (= καὶ ἐν ταῖς σωματικαῖς ὑπερεσίαις καὶ ἐν ταῖς πνευματικαῖς. *Jér.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Estius*, *Heinrichs*, *Bleek*, etc.). Nous l'entendons différemment. Le double rapport sous lequel Onésime doit être cher à Philémon est indiqué par ἐν σαρκὶ et ἐν κυρίῳ. Il doit lui être cher ἐν σαρκὶ parce que Onésime en personne revient prendre son service auprès de lui, c'est une aide en chair et en os qui lui est rendue, partant, il doit lui être cher matériellement, *en la chair* (*Meyer*, *Oosterzee*). Sous le second rapport, qui est spirituel, c'est ἐν κυρίῳ, « *dans le Seigneur*, *dans la communion du Seigneur*, » que cette personne doit lui être chère (comme à Paul), parce que Onésime est chrétien, partant un frère en Christ.

De là, nous traduisons : « *Peut-être Onésime n'a-t-il été*

« *séparé de toi momentanément qu'afin que tu le recouvres* « *pour l'éternité — non plus comme un esclave, mais* « *comme étant fort au-dessus d'un esclave, comme un frère* « *bien-aimé tout particulièrement de moi, et combien plus* « *de toi, à qui il doit être cher, et dans la chair et dans le* « *Seigneur* (et comme homme et comme chrétien). » Quels sentiments élevés! Quelle parole touchante! On ne saurait mieux dire. — Paul n'aurait-il pas pu dire davantage et réclamer la liberté d'Onésime? Nous ne le pensons pas, et nous admirons ici le tact de l'apôtre, qui sait s'arrêter où il faut. Paul ne veut pas s'imposer; il l'a déclaré, et il a raison; il est bien plus fort et bien plus persuasif en faisant appel au cœur et aux sentiments chrétiens de Philémon. D'ailleurs, c'eût été fâcheux. Moralement, il faut que l'esclave Onésime commence par rentrer dans l'ordre; il le doit; c'est la juste et salutaire épreuve à laquelle sa foi doit être mise. Mais tout est changé dans sa condition : l'esclave fugitif rentre comme un frère bien-aimé; le maître l'accueillera en frère, l'esclave le servira en frère, et quand ces rapports se seront réalisés, parce que Onésime, mis à l'œuvre, aura montré la sincérité de sa conversion, qui peut dire qu'il n'en sortira pas sans effort l'affranchissement d'Onésime? Saint Paul qui, avec un tact parfait, ne l'a pas réclamé, l'espère cependant, et il le suggère tout doucement dans ces mots délicats du ℣ 21 : « *Je t'écris en comptant sur ton obéissance, sachant que tu feras même au-delà de ce que je dis.* » Au-delà de ce qu'il dit, il n'y a plus que la liberté d'Onésime.

℣ 17. La conclusion (οὖν) de tout cela, la voici : εἰ οὖν με* ἔχεις κοινωνόν : Κοινωνὸς se dit de gens qui ont part ou prennent part à une œuvre commune, partant sont liés entre eux par une communauté de sentiments et d'intérêts; il se rend par *compagnon, collègue, confrère*. 2 Cor. 8, 23; *associé*

* με plutôt que ἐμέ (*Elz.*), d'après les autorités prépondérantes.

(dans les affaires), Luc 5, 10 — et en mauvaise part, *complice*, Ésaïe 1, 23. De là, « *si* (*εἰ*, ind., s'il est vrai que — et cela est vrai) *tu me tiens pour un collègue* »: parole aimable et bien affectueuse. Quel pasteur ne serait pas flatté d'être traité par Paul de κοινωνός? Seulement, il ne faut pas restreindre l'idée à une communauté de pensées (= si tu es dans les mêmes sentiments que moi, *εἰ ταῦτά μοι φρονεῖς*, *Chrys.*, *Ecum.*, *Théoph.*), ni l'étendre à une communauté de biens (*Bèze :* si mecum habere te putas communia bona, ut inter socios esse solet. *Hammond*, *Bengel*). La traduction d'ami (*Estius*, *Grot.*, *Flatt*, etc.) rendrait le fond de la pensée, non la nuance. — Προσλαβοῦ (voy. ℣ 12) *αὐτὸν ὡς ἐμέ*; « *accueille-le comme tu m'accueillerais moi-même.* »

℣ 18. Εἰ δέ τι *ἠδίκησέ σε ἢ ὀφείλει*: Εἰ, ind., signifie *si* dans dans le sens de *s'il est vrai que*, *si réellement*, *si l'on admet que*, quand c'est vrai ou qu'on admet que. Il n'est jamais hypothétique = supposé que (cont. *DeW.*, *Meyer*, *Oosterzee*). De là, « *si* (d'une manière générale) *il t'a fait quelque tort*, *ou* (plus précisément) *s'il te doit quelque chose*, » — et c'est vrai, il a fait du tort, il doit. Paul ne dissimule pas le fait, il le reconnaît, et il a raison, car cette reconnaissance suppose l'aveu complet d'Onésime à Paul, et doit disposer Philémon au pardon. Seulement, il semble qu'il s'agisse ici d'autre chose que d'avoir pris la fuite, car l'expression « s'il te doit quelque chose, » a tout l'air d'un euphémisme. Onésime s'était peut-être rendu coupable de quelque détournement. Quand on voit tous les efforts que Paul fait pour obtenir sa grâce, on a bien l'impression qu'il s'agit d'autre chose que d'avoir pris la clef des champs, qu'il y a là-dessous quelque faute grave. Cet euphémisme amène ce mot, non pas plaisant (*DeW.*, *Bleek*, *Oosterzee*), mais sérieux et ingénieux : Τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα*, « *passe-le moi en compte.* » Paul demande à se charger de

* *Lachm.*, *Tisch.*, *Meyer* lisent *ἐλλόγα* (ℵACD*FGP, 17. 31. Dans

la dette ! Il couvre, pour ainsi dire, l'esclave tout entier de sa personne. Comment après cela rien réclamer d'Onésime ? Τοῦτο, c'est le τι ἠδίκησέ σε ἢ ὀφείλει. Ἐλλογᾶν ou ἐλλογεῖν (Rom. 5, 13) τί τινι (R. ἐν-λόγος, compte), *porter* ou *passer quelque chose en compte à quelqu'un*, *mettre sur le compte de quelqu'un*.

ỳ 19. Ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί, « *Moi, Paul, je t'écris* (aoriste, forme épistolaire grecque. Voy. ỳ 11. 21) *de ma main*[1]. » — ἐγὼ ἀποτίσω (ἀποτίνειν, ἅπαξ λεγ.), « *moi, je te rembourserai.* » — Et avec quoi ? Où prendra-t-il l'argent, lui qui n'a pas le sou ? Philémon a dû sourire *in petto* à la lecture de cette promesse et admirer le grand cœur de l'apôtre : il s'endettera pour Onésime ! Il est bien évident qu'il ne peut payer qu'en reconnaissance. Il n'a pas d'autre livre de compte ouvert avec ses disciples que celui-là. Au reste, Paul ne le cache pas, il le laisse bien voir par cette *prétérition* charmante : ἵνα μὴ λέγω σοι ὅτι καὶ σεαυτόν μοι προσοφείλεις, « *pour ne pas te dire, sans te dire* (et il le dit) *que tu es mon débiteur, même* (καὶ) *de ta propre personne.* » Paul n'a-t-il pas été l'instrument béni de sa conversion et de son salut ? καὶ σεαυτὸν est jeté en avant et accentué pour montrer combien est grande la dette de Philémon : il se doit lui-même ! D'ailleurs, il y a une nuance qu'il est difficile de rendre en français. Paul ne dit pas ὀφείλεις, mais προσοφείλεις (ἅπαξ λεγ.); or, προσοφείλειν ne signifie pas simplement *devoir, être débiteur* = ὀφείλειν, mais « *devoir en sus* » (insuper debere), ce qui reviendrait à : « sans te dire que tu me dois *bien davantage*,

Rom. 5, 13, A porte ἐλλογᾶτο pour ἐλλογεῖται, *Lachm.* in margine), tandis que *Elz.*, *Griesb.* lisent ἐλλόγη, d'après EKL, les minn. et Pères grecs.

[1] Cette parole se lie si étroitement à ce qui précède qu'il est difficile de croire que Paul a dicté jusqu'ici la lettre pour prendre tout à coup la plume (Comp. 1 Cor. 16, 21. Col. 4, 18. 2 Thess. 3, 17). Il est bien plus vraisemblable que le billet est tout entier de sa main, d'autant plus qu'il est court.

tu m'es débiteur de ta propre personne; » de sorte que, en défalquant de la dette de Philémon la dette dont Paul se charge, il y aurait encore, pour ce dernier, du retour. L'idée est d'autant plus charmante qu'elle n'est que légèrement indiquée par le préfixe προς.

ỳ 20. Ναί, ἀδελφέ, ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ : Ὀνίνημι, ὀνήσω τινά, *être utile à, profiter à, réjouir* (opp. κακῶ ou βλάπτω, faire du mal, nuire à). Ὀνίναμαι, ὀνήσομαι, ὠνάμην τινός, *tirer utilité, profit, joie de quelqu'un* ou *de quelque chose* (voy. *Theil*, Dict, d'Homère. *Wettstein*, h. l.). De là, « *que moi je tire cette utilité, ce profit* ou *cette joie de toi,* » c'est-à-dire *rends-moi ce service, fais-moi ce plaisir;* allusion à ce qu'il vient de dire ỳ 17 : προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ, et qui domine le détail qui suit ỳ 18. 19. Le rapport personnel est accentué par le rapprochement des pronoms ἐγώ σου jetés en avant. Comme Ὀνήσιμος a pour radical ὀνίνημι, plusieurs commentateurs (*Érasme*, *Bèze*, *Baur*, *Koch*, *Meyer*, *Oosterzee*, *Winer*, Gr. p. 592, etc.) voient dans l'emploi de ce verbe, qui est un ἅπαξ λεγ., une sorte de jeu de mots avec le nom d'Onésime. Mais le nom d'Onésime est trop éloigné et cela ne serait pas dans le ton. — ἐν κυρίῳ, « *dans le Seigneur, dans la communion du Seigneur,* » est ajouté épexégétiquement pour indiquer le sentiment chrétien que Paul apporte dans sa requête.

Ναί, « *oui,* » au commencement de la phrase est purement affirmatif et se rapporte, non à προσλαβοῦ sous-entendu — ni à καὶ σεαυτόν μοι προσοφείλεις (*De W.*); mais à la proposition même qu'il commence, comme en français : « *Oui, frère, fais-moi ce plaisir.* » Paul glisse ce mot affectueux « frère, » qui exprime le sentiment qui lui fait faire sa demande : il s'adresse à un frère. — Et il insiste, non en reprenant ce qu'il désire au point de vue objectif (προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ), ce qui aurait reporté l'attention sur Onésime ; mais en la reportant sur lui-même, ce qui est plus impressif:

ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα, « *tranquillise mon cœur* » (voy. ỷ 7), non pas « *mon cœur*, » c.-à-d. celui qui est mon cœur, savoir Onésime (*Jér.*, *Estius*, *Storr*, *Flatt*, *Heinrichs*): Paul parle pour lui-même. — ἐν Χριστῷ *, non « pour l'amour de Christ » (*Bèze*, *Grotius*, *Flatt*, etc.), mais « *en Christ*; » épexégèse pour relever le caractère chrétien de la demande comme de l'acquiescement : ils ont pour fondement Christ et sa communion.

ỷ **21**. Πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου ἔγραψά σοι, « *je t'écris confiant en*, *comptant sur* (πεποιθώς, És. 28, 17. Sap. 3, 9. 2 Macc. 12, 14) *ton obéissance*. » C'est l'apôtre qui se trahit dans ce mot d' « obéissance, » qui, après ce qui a été dit et la manière dont cela a été dit, ne saurait en rien choquer Philémon, tout en lui rappelant quel est le solliciteur qui lui parle avec toute l'effusion de l'amitié. Ce n'est pas une autorité qui veuille s'imposer; on ne s'impose pas à qui est prêt à faire plus même qu'on ne demande, comme Paul le dit : εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ ** λέγω ποιήσεις, « *sachant bien que tu feras même au-delà de ce que je dis.* » Paul, dans l'expression de sa confiance, laisse entrevoir un « au-delà, » qui ne peut être que la libération d'Onésime. Il s'est borné à demander la grâce de l'esclave, une réception cordiale et fraternelle; mais n'est-ce pas la voie qui aboutit à un affranchissement futur? C'est à Onésime de s'en rendre digne.

ỷ **22**. Du reste, Paul annonce à Philémon sa visite, ce qui doit certainement le surprendre autant que le réjouir. Est-ce une manière indirecte de peser sur sa décision? Nous ne le pensons pas. Tout est trop cordial pour finir par un trait

* *Elz.* lit ἐν κυρίῳ, contre les autorités prépondérantes.

** Ainsi *Lachm.*, *Tisch.* 8 (ℵACP, 3 minn. copt. syr.) — tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.* 7 lisent ὅ (DEKL, les minn. it. (d. e. f.) vulg. goth. Syr. arm. éth. Chrys. Euthal. Théod. Dam. Jér. Ambrosiaster). On ne peut décider sûrement (*Meyer*, *Bleek*). La première variante a pour elle les plus anciens manuscrits.

de Parthe. C'est un témoignage d'affection que Paul désire lui donner, une promesse à terme indéfini, subordonnée nécessairement à sa libération, que Paul espérait alors (comp. Phil. 1, 25. 2, 24. Voy. Introd. Col., p. 20), ainsi qu'aux exigences de sa mission. — Ἅμα δὲ καὶ ἑτοίμαζέ μοι ξενίαν, « en même temps prépare-moi un logement. » Ἅμα δὲ καὶ ne signifie pas « en même temps que tu accueilleras Onésime, prépare, etc. » (*Meier*, *Oosterzee*); c'est plutôt une manière abrégée et concise de dire : « Je te prie en même temps aussi, par la même occasion, de, etc. » (*DeW.*, *Bleek*): il n'est pas besoin, pour recevoir l'apôtre, de s'y préparer de bien longue main. — Ἐλπίζω γὰρ ὅτι διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν, « *car j'espère que, grâce à vos prières* (les prières que les personnes mentionnées ŷ 1. 2, adressent à Dieu pour sa délivrance) *je vous serai rendu.* » Χαρίζεσθαί τι τινί, prop. *accorder*, quand il s'agit d'une grâce, d'une faveur, Act. 3, 14. 27, 24. Rom. 8, 32. Phil. 2, 9, etc.

ŷ 23. Paul termine par des salutations. Il mentionne les mêmes personnes que dans Col. 4, 10-14; en commençant, comme c'est naturel, par Épaphras, le fondateur de l'église de Colosses (Col. 1, 7). — Ἀσπάζεταί* σε Ἐπαφρᾶς, ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, « Épaphras, mon compagnon de captivité en Jésus-Christ, te salue. » Dans Col. 1, 7, Paul appelle Épaphras ὁ ἀγαπητὸς σύνδουλος ἡμῶν, et Col. 4, 12, δοῦλος Χριστοῦ, tandis qu'il le nomme ici ὁ συναιχμάλωτός μου, qui indique un rapport plus personnel. Il partageait la captivité de Paul en vivant auprès de lui et avec lui, comme Aristarque, sous la surveillance immédiate de la police romaine (voy. Col. 4, 10). — Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ est une épexégèse pour indiquer que ce compagnon de captivité est chrétien = un frère en Christ qui partage la captivité de Paul

* *Elz.:* ἀσπάζονται, contrairement aux autorités prépondérantes. Correction grammaticale.

(voy. δέσμιος ἐν κυρίῳ, Éph. 4, 1). *Bleek* pense que Paul a peut-être rapporté ἐν Χρ. Ἰησ. à ἀσπάζεταί σε, comme 1 Cor. 16, 19: ἀσπάζονται ὑμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα, Phil. 4, 21: Ἀσπάσασθε πάντα ἅγιον ἐν Χρ. Ἰησ. Rom. 16, 22: ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἐγὼ Τέρτιος ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν, ἐν κυρίῳ. De là, « *Épaphras, mon compagnon de captivité, te salue en Jésus-Christ.* » Dans ce cas, la proposition se terminant à ἐν Χρ. Ἰησ., il faudrait qu'il y eût à la suite καὶ Μάρκος, etc. Or ce καὶ n'existant pas, il faut voir une énumération suivie dans ἀσπάζεταί σε Ἐπαφρᾶς... Μάρκος, Ἀρίσταρχος, etc., de sorte que ἐν Χρ. Ἰησ. se relie bien à συναιχμάλωτός μου. Il y a seulement une irrégularité dans le singulier ἀσπάζεται, qu'on a cherché à corriger dans les manuscrits en mettant ἀσπάζονται.

℣ 24. Μάρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου, « *Marc, Aristarque, Démas, Luc, les compagnons de mes travaux* » (voy. sur ces personnages Col. 4, 10-14). Paul ne mentionne pas Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος (Col. 4, 11). C'est vraisemblablement un oubli. Le motif d'une absence (*Meyer*, *Oosterzee*) est difficile à admettre, les épîtres ayant été écrites coup sur coup.

Un souhait de grâce clôt la lettre selon l'habitude de Paul dans toutes ses épîtres. Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν*, « *que la grâce* (voy. Col. 4, 18) *de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit,* » c.-à-d. qu'elle pénètre vos âmes (de même Gal. 6, 18. Phil. 4, 23). Dans les autres épîtres, il dit simplement « que la grâce soit avec vous. » Cet amour immérité de Dieu et de Christ envers les pécheurs est le plus précieux trésor du chrétien.

* *Elz.* ajoutent Ἀμήν (ℵCEKLP, les minn., etc.), qui est omis par *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, *De W.*, *Meyer*, *Bleek*, *Oosterzee*, etc., d'après AD*, 17, etc. (voy. Col. 4, 18).

Genève. — Imprimerie Aubert-Schuchardt.